احکام القرآن

جلد اوّل

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی رحمۃ اللہ علیہ

(المتوفی ۳۷۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

297-16
1201
۱۲۷۶۰۵
جلد ۱

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب　تفسیر احکام القرآن جلد اول

تالیف　امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفیؒ

ترجمہ　مولانا عبدالقیوم

ناشر　ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

طابع　شریعہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی

اسلام آباد

مطبع　ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد

تعداد　۱۵۰۰

اشاعت اول　دسمبر ۱۹۹۹ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد اول)

تقدیم

تمہید ۱

پہلا نکتہ ۲

دوسرا نکتہ ۵

تیسرا نکتہ ۶

چوتھا نکتہ ۷

پانچواں نکتہ ۱۳

چھٹا نکتہ ۱۶

ساتواں نکتہ ۲۱

آٹھواں نکتہ ۲۶

سورة الفاتحہ

۲۹ تا ۴۵

نماز میں سورة فاتحہ کی قرآت ۳۱

فصل ۴۳

سورة البقرہ

اقامت صلوٰة اور انفاق فی سبیل اللہ ۴۹

دنیاوی سزائیں جرائم کے مطابق نہیں ہوتیں ۵۵

عقلی دلائل کے استعمال اور ان سے استدلال ۶۴

غیر اللہ کو سجدہ کرنا	۶۷
اذکار کے توقیفی ہونے کی دلیل	۷۲
ساحر کا حکم	۹۳
انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادو کے درمیان فرق	۱۱۱
ساحر کے متعلق فقہاء کا اختلاف	۱۱۴
سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ اور وجوہ نسخ کا بیان	۱۳۵
طریقہ طواف	۱۷۸
دادا کی میراث	۱۸۷
اجماع کی صحت پر بحث	۲۰۲
راکب کے طواف کا بیان	۲۲۶
فصل	۲۲۸
کتمان علم سے نہی کا بیان	۲۲۹
کافروں پر لعنت بھیجنے کا بیان	۲۳۲
بحری سفر کی اباحت	۲۴۲
مردار کی تحریم	۲۴۴
ٹڈیاں کھانے کا بیان	۲۵۰
جنین کی ذکاۃ	۲۵۳
مردار کی کھال کی دباغت	۲۶۳
مردار کی چکنائی سے انتفاع	۲۶۸
گھی میں گر کر مرجانے والی چوھیا کا مسئلہ	۲۶۹
ہنڈیا میں پرندہ گر کر مرجانے کا مسئلہ	۲۷۱
مردار کے انفحہ اور اسکے دودھ کا مسئلہ	۲۷۳
مردار کے بالوں کی پوستین اور درندوں کی کھالوں کا مسئلہ	۲۷۵
خون کی تحریم کا مسئلہ	۲۸۰
خنزیر کی تحریم کا بیان	۲۸۲

اس جانور کی تحریم جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو ۲۸۵
مردار کھا لینے کی اباحت ۲۸۷
شراب نوشی پر مجبور شخص کا بیان ۲۹۳
وہ مقدار جسے مضطر استعمال کر سکتا ہے ۲۹۵
مال میں زکواۃ کے سوا کوئی اور حق ۲۹۷
قصاص کا بیان ۳۰۲
غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کرنا ۳۰۶
آقا کا غلام کو قتل کر دینا ۳۱۰
مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص ۳۱۵
کافر کے بدلہ میں مومن کا قتل ۳۱۸
باپ کے ہاتھوں بیٹے کا قتل ۳۲۸
قتل میں دو ذمیوں کی شراکت ۳۳۱
عمداً قتل کئے جانے والے شخص کے ولی کا حق ۳۴۱
عاقلہ کی طرف سے قتل عمد کی دیت ۳۶۰
قصاص کی کیفیت ۳۶۴
وصیت کے وجوب کا بیان ۳۷۲
وصیت میں عزیزوں کی رائے کا احترام ۳۸۱
وصیت تبدیل کرنے کا بیان ۳۸۵
وصیت میں ظلم کا علم ہو جائے تو وہ کیا کریں ۳۸۹
روزے کی فرضیت ۳۹۴
شیخ فانی کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ ۴۰۷
حاملہ اور مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی عورت ۴۱۳
اس شخص کے متعلق فقہاء کی آراء کا اختلاف جس پر پورے رمضان یا اس کے بعض حصے میں دیوانگی طاری رہی ۴۲۲
رمضان کے کسی حصے میں نابالغ کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا ۴۲۶

قیدی کے روزے	۴۳۰
روزے دار کے مثانے سے دوا داخل کرنے کا کیا حکم ہے	۴۳۹
صائم کے قے کرنے سے روزے کی کیفیت	۴۳۹
کیا روزہ دار کے منہ میں مکھی جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے	۴۴۵
شہود رمضان کی کیفیت	۴۶۰
رؤیت ہلال کے متعلق مختلف آراء	۴۶۳
ایک شبہ کا ازالہ	۴۶۵
رمضان کی قضاء	۴۷۷
رمضان کی قضاء میں تاخیر کا جواز	۴۸۱
سفر میں روزہ	۴۹۰
سفر میں روزہ رکھ کر توڑ دینے والا شخص	۹۴۶
ایسا مسافر جو رمضان میں رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ رکھ لے	۵۰۰
قضاء رمضان میں دنوں کی تعداد کا بیان	۵۹۷
روزوں میں رات کے وقت کھانا، پینا اور ہمبستری کرنا	۵۲۲
نفلی روزے میں دخول سے روزہ لازم ہو جاتا ہے	۵۴۰
اعتکاف کا بیان	۵۶۱
عورتوں کے اعتکاف کی جگہ کہاں ہو	۵۶۳
کیا روزے کے بغیر اعتکاف درست ہوتا ہے	۵۶۸
معتکف کے لئے کون کون سے کام جائز ہیں	۵۷۱
معتکف دوسروں سے گفتگو کر سکتا ہے	۵۷۹
حاکم کے حکم سے حلال ہونے اور نہ ہونے والے امور	۵۸۱
جہاد کی فرضیت	۵۹۷
آیا عمرہ فرض ہے یا نفل	۶۱۵
حج زندگی بھر میں ایک بار فرض ہے	۶۱۷
عمرے کے بارے میں مختلف خیالات	۶۱۹

محصورین کے لئے حج کے احکام ۶۲۴
فصل ۶۳۳
قربانی کے جانور کے بارے میں احکام ۶۳۳
محصرہدی کو کس جگہ ذبح کرے گا ۶۳۷
ہدی احصار کے لئے ذبح کا وقت ۶۴۲
کیا محصر کا سر منڈانا جائز ہے ۶۴۵
قربانی کے ذریعے احرام حج کھول دینے کے بعد محصر پر کیا واجب ہوتا ہے ۶۵۰
ایسا محصر جسے قربانی میسر نہ ہو ۶۵۷
اہل مکہ کے احصار کا حکم ۶۵۹
ایسا محرم جس کے سر میں تکلیف ہو یا اسے بیماری لاحق ہو گئی ہو ۶۶۰
حج آنے تک عمرے کا فائدہ حاصل کر لینا ۶۶۶
حاضری المسجدالحرام کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا ذکر ۶۸۰
صوم متمتع ۶۹۰
متمتع اگر دسویں تاریخ سے پہلے روزہ نہ رکھے تو اس کا کیا حکم ہے ۶۹۵
اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف جو صوم تمتع شروع کر دے ۷۰۰
اور اسی دوران اسے قربانی میسر آ جائے
اشہرحج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینا ۵۰۸
دوران حج رفث کی تفصیلات ۷۲۴
حج کے لئے سفر خرچ مہیا کرنا ضروری ہے ۷۲۸
حج کے دوران تجارت ۷۳۰
وقوف عرفہ ۷۳۲
وقوف مزدلفہ ۷۳۹
مناسک حج ادا کرنے کے بعد کیفیت ذکر ۷۴۴
ایام منی اور ان میں کوچ ۷۴۷
نیت درست نہ ہو تو بھلی باتیں کرنے والا منافق ہو سکتا ہے ۷۵۱
قضا، امامت اور عدالت وغیرہ کے مناصب صرف ظاہری حالت دیکھ کر ۷۵۲
نہ سپرد کر دیئے جائیں۔

تقدیم

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے اب تک فقہاء و مجتہدین ہر دور میں پیش آمدہ مسائل کتاب، سنت، اجماع امت اور اجتہاد و قیاس کی بنیاد پر حل کرتے رہے ہیں۔ ان اصولوں کی بنیاد پر فقہائے اسلام کے مرتب کردہ قوانین صدیوں سے رائج ہیں اور دنیائے اسلام کے لاتعداد مسلمان اپنی روزمرہ زندگی کے بہت سے پہلوؤں میں ان پر عملدرآمد کر رہے ہیں۔ دور جدید کے مغربی علوم و فنون کے اثرات اور مغرب کے فکری تسلط اور سیاسی و ثقافتی غلبہ نے تعلیم یافتہ طبقہ کے ذہن کو بے حد متاثر کیا ہے جس کی وجہ سے دنیائے اسلام میں ایک بڑا طبقہ اسلام کے تصورات اور نظریات کو سمجھنے میں مشکلات محسوس کرتا ہے۔ اس طبقہ کے لئے قرآن و سنت اور فقہی لٹریچر کو اس کے بنیادی ماخذ و مصادر کی مدد سے سمجھنا دشوار معلوم ہوتا ہے۔ شریعہ اکیڈمی نے قانون دان حضرات، وکلاء، اراکین عدلیہ اور عام تعلیم یافتہ افراد کی اسی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے قانونی دستوری اور عدالتی معاملات پر اردو اور انگریزی زبان میں مختلف موضوعات پر ایک نئے انداز سے کتابوں کی اشاعت کا ایک جامع منصوبہ بنایا ہے۔

اس منصوبہ کے تحت ابتدائی طور پر فقہ اور علوم قرآن کے مشہور امام علامہ ابو بکر احمد بن علی الرازی (المتوفی ۳۷۰ھ) جو ابو بکر جصاص کے نام سے معروف ہیں، کی شہرہ آفاق تفسیر احکام القرآن کا اردو ترجمہ شائع کیا جا رہا ہے۔

احکام القرآن ایک مستند اور معتبر فقہی تفسیر ہے جس میں بہت تفصیل سے قرآن پاک کی ان آیات پر بحث کی گئی ہے جن سے براہ راست فقہی احکام کا استنباط ہوتا ہے ان آیات کو آیات احکام یا احکامی آیات کہا جاتا ہے۔ احکامی آیات سے مراد وہ آیات ہیں جن سے فقہی اور قانونی احکام اور مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے یعنی یہ قرآن کی گویا Legal Study ہے۔ "احکام القرآن" کے نام سے دوسرے متعدد مفسرین اور فقہاء کی تفاسیر بھی موجود ہیں مثلاً علامہ ابن العربی، امام قرطبی، امام شافعی، امام ابو جعفر احمد بن محمد الطحاوی، اور علامہ الکیاھراسی وغیرہ نے "احکام القرآن" کے نام سے اسی نوع کی تفاسیر لکھی ہیں۔

جس طرح ہر زمانے کے علمائے تفسیر نے اپنی اپنی تفسیروں میں ان جدید مسائل اور مباحث پر زور دیا ہے جو ان کے اپنے اپنے زمانوں میں پیدا ہوئے، یا ملحدین اور اہل باطل کی طرف سے شکوک و شبہات کی

صورت میں پیش کیے گئے‘اسی طرح علامہ ابوبکر جصاص نے بھی اپنے دور کے اہم فقہی مباحث ‘ فقہاء کی آراء اور ان کے دلائل ذکر کرنے کے ساتھ ساتھ بعض مقامات پر خوارج معتزلہ ‘ جہمیہ ‘ صفوانیہ ‘ قدریہ ‘ جبریہ وغیرہ فرقوں کی ضمناً" تردید بھی کی ہے ۔ مؤلف کا تعلق حنفی مکتب فکر سے ہے اور وہ عموماً" اسے ہی راجح قرار دیتے ہیں لیکن اس کے باوجود انھوں نے بڑی خوبی سے اختلافی مسائل میں مختلف آراء کا محاکمہ کیا ہے اور مبنی بر اعتدال رائے کو اختیار کیا ہے ۔

احکام القرآن تین جلدوں پر مشتمل ہے ‘ سہولت کے پیش نظر اس کا اردو ترجمہ چھ جلدوں میں شائع کیا جا رہا ہے ---- پہلی جلد سورہ فاتحہ سے سورہ بقرہ کی آیت ۲۱۴ تک ہے ۔ اس میں چند تفسیری مباحث کے بعد دنیوی سزاؤں کے تعین کی اساس ‘ غیراللہ کو سجدہ ‘ جادو کی حقیقت اور اس کا حکم ‘ قرآن میں نسخ ‘ مسح سے متعلق مسائل ‘ قبلہ سے متعلق مسائل ‘ حرام اشیاء‘ اضطرار‘ قصاص ‘ وصیت ‘ روزے سے متعلق مسائل اور حج سے متعلق مسائل کا بیان ہے۔

دوسری جلد سورہ بقرہ کی آیت ۲۱۵ سے سورت کے آخر تک ہے ۔ اس میں شراب نوشی ‘ جوئے ‘ مشرک عورتوں سے نکاح ‘ طلاق ‘ رضاعت ‘ جہاد ‘ صدقہ ‘ سود‘ رہن اور خرید و فروخت سے متعلق احکام کا بیان ہے۔

تیسری جلد ان شاء اللہ سورہ آل عمران سے لے کر سورہ النساء آیت ۴۲ تک شائع ہو گی ۔ اس میں مباہلہ ‘ نسب ‘ مجرم کا حرم میں پناہ لینا ‘ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی فرضیت ‘غصب مشرکین سے مدد لینا ‘ مشاورت ‘ بیوی کے حقوق ‘ محرمات ‘ مہر‘ متعہ تجارت سے متعلق مسائل پر مشتمل ہوگی ۔

چوتھی جلد ان شاء اللہ سورہ نساء آیت ۴۳ سے سورہ مائدہ کے آخر تک ہو گی ۔ اس میں اولی الامر کی اطاعت عدل و انصاف ‘ امانتوں کی ادائیگی ‘ قتل ‘ اس کی اقسام اور احکام ‘ دیت اور اس کے متعلق مسائل‘ سفر میں نماز کے احکام ‘ نماز خوف ‘ نمازوں کے اوقات ‘ مرتد اور زندیق کی توبہ ‘ذبیحہ ‘ کتے کا شکار ‘ وضو ‘ غسل اور تیمم کے احکام ‘ حد حرابہ ‘ حد سرقہ ‘ رشوت ‘ قصاص ‘ اہل کتاب اور ذمیوں کے مقدمات کا فیصلہ ‘اذان‘ قسم‘ محرم کے لئے شکار اور شہادت کے مسائل بیان کئے جائیں گے۔

پانچویں جلد سورہ انعام سے سورہ مومنون تک ہو گی اس میں ذبیحہ ‘ پیداوار میں زکواۃ ‘ حرام جانوروں کی تفصیل ‘ مانعین زکواۃ کا حکم ‘ مال غنیمت اہل کتاب سے جزیہ ‘ مصارف زکوۃ ‘ مکہ مکرمہ کی

اراضی کا حکم اور گواہی سے متعلق مباحث ہیں اور آخری جلد سورہ نور سے آخر تک ہے اس میں حد زنا ' حد قذف ' لعان ' استیذان ' پردہ اور غض بصر ' باغیوں سے متعلق احکام ' طلاق ' ظہار کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔

احکام القرآن کا زیر نظر ترجمہ مولانا عبدالقیوم نے کیا ہے ترجمہ عام فہم اور سلیس ہے ۔ احکام القرآن کے اس اردو ترجمہ میں یہ بات پیش نظر رکھنی چاہئے کہ یہ قرآن پاک کی ایک ایسی تفسیر کا ترجمہ ہے جو ایک نامور فقیہ نے چوتھی صدی ہجری کے فقہی مباحث اور قانونی مسائل اور مشکلات کے پس منظر میں لکھی تھی ۔ ان میں سے بعض مباحث آج موجود نہیں ہیں' اسی طرح اس دور کے قانونی مسائل و مشکلات میں سے بہت سے اب ختم ہو چکے ہیں ۔ تاہم ان مباحث و مسائل کے پس منظر میں کی جانے والی بحثوں اور استدلال کی علمی اور تاریخی اہمیت اپنی جگہ مسلم ہے ۔ امید ہے کہ ہماری یہ کاوش ماہرین قانون اور تعلیم یافتہ طبقہ کو اسلامی قوانین سے روشناس کرانے میں کامیاب ہو گی ۔

(ڈاکٹر محمود احمد غازی)

ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تمہید

مصنف کتاب ابوبکر احمد بن علی الرازی رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ "ہم نے زیرِ نظر کتاب کی ابتداء میں ایک مقدمہ تحریر کیا ہے (اس مقدمہ سے مراد مصنف کی وہ کتاب ہے جو انہوں نے اصولِ فقہ کے نام سے لکھی ہے یہ کتاب دراصل قرآنی احکام کے استنباط کے سلسلے میں تحریر کی گئی ہے) اس مقدمہ میں وہ اصولِ توحید بیان ہوئے ہیں جن کا علم ازحد ضروری ہے۔ علاوہ ازیں یہ مقدمہ معانیٔ قرآن کے استنباط، قرآنی دلائل کے استخراج اور الفاظِ قرآن کے احکام کی معرفت کے طریقوں کے لیے تمہید کا بھی کام دیتا ہے۔ نیز اس کی روشنی میں کلامِ عرب، لغوی اسماء اور شرعی عبارات کے سلسلے میں ہونے والے تصرفات کا بھی علم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تمام علوم میں پہلا مرتبہ اور مقام اس علم کو حاصل ہے جس کا تعلق توحید باری کی معرفت تمام تشبیہات سے اس کی ذات کی تنزیہہ اور افترا پردازوں کی طرف سے اس کی ذات و صفات کے بارے میں من گھڑت تصورات کی نفی سے ہے۔

محترم مصنف فرماتے ہیں مذکورہ مقدمہ کی تحریر سے فراغت کے بعد اب ہم احکامِ قرآن نیز قرآنی دلائل کا ذکر کریں گے۔ اس سلسلے میں ہم اللہ تعالیٰ سے اس توفیق کے طلبگار ہیں جو ہمیں اس کی ذات سے قریب کر دے اور اس کی برکت سے ہمیں اس کی ذات تک رسائی نصیب ہو جائے۔ اس توفیق کی ڈوری اس کے ہی ہاتھ میں ہے اور وہی اس سے استفادہ کی قوت عطا کرتا ہے۔ اس تمہید کے بعد کتاب شروع ہوتی ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ہماری یہ بحث درج ذیل نکات پر مشتمل ہے۔
(۱) بسم اللہ کے فقرے میں پوشیدہ فعل (۲) قرآن کی ابتداء میں بسم اللہ اس کا جزء ہے یا نہیں؟ (۳) آیا یہ سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟ (۴) آیا اس کا شمار قرآنی سورتوں کے اوائل میں ہوتا ہے یا نہیں؟ (۵) یہ ایک مکمل آیت ہے یا نہیں؟ (۶) نماز میں اس کی قرأت (۷) نماز کے اندر سورتوں کے اوائل میں اس کی تلاوت (۸) اس کی جہری قرأت (۹) اس کے فوائد و معانی۔

پہلا نکتہ:۔

بسم اللہ کو درست رکھنے کی خاطر اس میں ایک فعل پوشیدہ ماننا ضروری ہے۔ اس لیے کہ حرفِ باء کا تعلق دیگر حروفِ جر کی طرح کسی نہ کسی فعل سے ہوتا ہے یہ فعل یا تو الفاظ میں ذکر ہوگا یا پوشیدہ اور محذوف ہوگا۔ زیرِ بحث فقرے میں پوشیدہ فعل کی دو صورتیں ہیں: یا تو وہ خبر کی صورت میں ہے یا امر کی شکل میں۔ اگر خبر کی صورت میں ہے تو اس کے معنی ہیں (ابدأ بسم اللہ، میں اللہ کے نام سے ابتدا کرتا ہوں) خبر کو حذف کر کے اسے اس لیے پوشیدہ کر دیا گیا کہ قاری قرأت کی ابتدا کر رہا ہے۔ اس لیے نظر آنے والی اس کی یہ کیفیت مذکورہ خبر کا پتہ دے دیتی ہے اور اس کے نتیجے میں اس کے ذکر کی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن اگر پوشیدہ فعل امر کی صورت میں ہے تو اس کے معنی ہیں (ابدأ بسم اللہ، اللہ کے نام سے شروع کرو) اگرچہ یہاں مذکورہ بالا دونوں صورتوں کا احتمال یکساں ہے، تاہم سورت کی تلاوت کے تسلسل میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ یہ پوشیدہ فعل امر کی صورت میں ہے، کیونکہ ارشادِ باری ہے (ایاک نعبد) اس کے معنی ہیں "تم کہو کہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں" اسی طرح خطاب کی ابتداء میں قولِ باری (بسم اللہ) کا مفہوم بھی یہی ہے یعنی "تم اللہ کے نام سے شروع کرو! اس

بات کا حکم قرآن کے اندر کئی مقامات میں صراحتہً وارد ہوا ہے مثلاً ارشادِ باری ہے: اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ (اپنے رب کے نام کے ساتھ پڑھو)۔

جس طرح قرأتِ قرآن سے پہلے استعاذہ: اَعُوْذُ بِاللّٰہِ مِنَ الشَّیْطَانِ الرَّجِیْمِ پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے اسی طرح تسمیہ کے ساتھ قرأتِ قرآن کے افتتاح کا بھی حکم ہے۔ اگر زیرِ بحث فقرہ خبر کے معنوں میں ہے تو یہ امر کے معنی کو متضمن ہے، اس لیے کہ جب یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کی طرف سے خبر دی جارہی ہے کہ قرأت کی ابتدا اس کے نام سے کی جائے تو اس میں ہمارے لیے اس کے نام سے ابتداء کرنے نیز برکت حاصل کرنے کا حکم بھی موجود ہے کیونکہ اللہ نے یہ خبر ہمیں اس لیے دی ہے کہ ہم ایسا ہی کریں۔ اس لیے یہاں یہ کہنا بعید نہیں ہوگا کہ پوشیدہ فعل دونوں معنی ادا کرتا ہے یعنی خبر اور امر دونوں مراد ہیں۔ اس لیے کہ لفظ کے اندر دونوں کا احتمال موجود ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب خبر کی تصریح ہوجائے تو پھر امر اور خبر دونوں معنی مراد لینا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہ ضروری ہوجائے گا کہ پوشیدہ فعل اس بات کا متقاضی بن جائے کہ دونوں معنی مراد نہ لیے جائیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ جب خبر کا صیغہ الفاظ میں ظاہر کردیا جائے تو پھر دونوں معنی مراد لینا ممتنع ہوجاتا ہے، اس لیے کہ ایک ہی لفظ کا ایک ہی حالت کے اندر خبر اور امر ہونا محال ہوتا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اگر خبر سے امر مراد لیا جائے تو مذکورہ صیغہ مجاز ہوگا اور اگر اس سے حقیقتِ خبر مراد لی جائے تو وہ حقیقت ہوگا اور یہ بات کسی طرح بھی جائز نہیں کہ ایک ہی لفظ حقیقت بھی ہوجائے اور مجاز بھی۔ اس لیے کہ حقیقت وہ لفظ ہے جسے اس کے معنی موضوع لہ میں استعمال کیا جائے جبکہ مجاز وہ لفظ ہے جسے اس کے معنی موضوع لہ سے ہٹا کر کسی اور معنی میں استعمال کیا جائے۔ اور یہ بات محال ہے کہ ایک ہی حالت کے اندر کسی لفظ کو اس کے معنی موضوع لہ اور غیر معنی موضوع لہ دونوں میں استعمال کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک ہی لفظ سے خبر اور امر دونوں مراد لینا ممتنع ہوتا ہے۔

جہاں تک پوشیدہ فعل کا تعلق ہے تو وہ مذکور نہ ہونے کی وجہ سے ارادے کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور خبر اور امر دونوں معنی مراد لینا اس وقت محال نہیں ہوتا جب لفظ کے اندر ان دونوں میں سے ہر ایک کے اضمار یعنی پوشیدگی کا احتمال موجود ہو۔ اس بنا پر زیرِ بحث فقرے: بِسْمِ اللّٰہِ الخ کے معنی یہ ہوں گے "میں اللہ کے نام سے شروع کرتا ہوں" اور میرے فعل کی پیروی کرتے ہوئے برکت حاصل کرنے کی غرض سے تم بھی اس کے نام کے ساتھ ابتدا کرو"۔ پہلا مفہوم مذکورہ فقرے کو خبر کے معنوں پر محمول کرنے کی بنا پر ہوگا اور دوسرا مفہوم اسے امر کے معنوں پر محمول کرنے کی بنا پر ہوگا،

البتہ دونوں معنی مراد لینے کا جواز عند الاطلاق ان کے اثبات کا موجب نہیں بنے گا۔ اس کے لیے کسی نہ کسی دلالت کی ضرورت ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایسے لفظ کا عموم نہیں ہوگا جسے اس کے مقتضا اور موجب (حرف جیم کے زیر کے ساتھ) کے مطابق استعمال کیا گیا ہو، بلکہ اس لفظ کے حکم کے سلسلے میں ایسے ضمیر (پوشیدہ لفظ) کا اثبات لازم ہوگا جس میں دونوں معنوں میں سے ہر ایک کا احتمال موجود ہو اور ان میں سے ایک معنی کے لیے اس کی تعیین دلالت پر موقوف ہوگی۔ اس کے نظائر کے اندر بھی ہمارا یہی قول ہے۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: رفع عن امتی الخطأ والنسیان وما استکرھوا علیہ، میری امت سے خطا اور نسیان نیز وہ بات اٹھالی گئی ہے جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو۔ اس لیے کہ حکم کا تعلق جب ایسے پوشیدہ لفظ کے ساتھ ہوگیا جو سرے سے حکم رفع کر دینے کا احتمال رکھتا ہے اور گناہ کا بھی احتمال رکھتا ہے تو یہ دونوں باتیں بایں طور مراد لینا ممتنع نہیں ہوگا کہ خطا اور نسیان کے زیر اثر ایک فعل کے مرتکب پر کوئی سزا لازم نہیں ہوتی اور نہ ہی عند اللہ اس پر کوئی گناہ لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ لفظ کے اندر دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے اور دونوں باتیں مراد لینا بھی جائز ہے، تاہم اس کے باوجود یہ لفظ کا عموم نہیں ہوگا کہ دونوں معنوں کو شامل ہو جائے، بلکہ ہمیں معنی مراد کے اثبات کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوگی۔ ان میں سے کسی ایک یا دونوں معنوں کے مراد ہونے پر دلالت کا قیام ممتنع نہیں ہے۔ بعض دفعہ دو معنوں کا احتمال رکھنے والے پوشیدہ لفظ کی صورت ایسی ہوتی ہے کہ دونوں معنوں کا مراد ہونا درست نہیں ہوتا مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: انما الاعمال بالنیات (تمام اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے) اب یہ بات تو واضح ہے کہ اس کا حکم ایسے پوشیدہ لفظ کے ساتھ متعلق ہے جو عمل کے جواز اور اس کی افضلیت دونوں کا احتمال رکھتا ہے ایسی صورت میں جب جواز مراد ہوگا تو افضلیت مراد ہونا ممتنع ہوگا، اس لیے کہ جواز مراد ہونا عدم نیت کی صورت میں عمل کے حکم کے ثبوت کی نفی کر دے گا اور افضلیت مراد ہونا مذکورہ عمل کے ناقص ہونے کے اثبات اور افضلیت کی نفی کی صورت میں اس کے کسی نہ کسی حصے کے حکم کے اثبات کا لامحالہ مقتضی ہوگا۔ اور یہ بات محال ہے کہ ایک ہی حالت کے اندر اصل کی نفی نیز نقص کی موجب نفی کمال دونوں ہی مراد ہو جائیں۔ یہ ایسی صورت ہے جس میں اصل کی نفی اور نقص کے اثبات دونوں معنی مراد لینا درست نہیں ہے نیز دونوں کے مراد ہونے پر دلالت کا قیام بھی درست نہیں ہے۔

زیر بحث فقرے (بسم اللہ الخ) کے اندر پوشیدہ فعل کا امر کے معنی کو مقتضی ہونا جب ثابت ہوگیا تو اب یہ فرض اور نفل کی طرف منقسم ہو جائے گا۔ فرض کی صورت یہ ہے کہ نماز کے افتتاح کے وقت اللہ کا ذکر کیا جائے جیسا کہ ارشاد باری ہے: قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربہ فصلی،

(یقیناً وہ شخص فلاح پا گیا جس نے پاکیزگی اختیار کی اور اپنے رب کے نام کا ذکر کیا پھر نماز پڑھی)۔
یہاں اللہ سبحانہ نے مذکورہ شخص کو ذکر اللہ کے بعد نماز پڑھنے والا قرار دیا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہاں تکبیر تحریمہ کا ذکر مراد ہے۔ اسی طرح ارشادِ باری ہے: وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (اور اپنے رب کا نام لے اور سب سے ٹوٹ کر اسی کی طرف متوجہ رہ)۔
ایک قول کے مطابق اس سے نماز کے افتتاح کے وقت اللہ کے نام کا ذکر مراد ہے۔ زہری سے آیت: وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ (اور ان پر تقویٰ کا کلمہ لازم کر دیا) کی تفسیر کے سلسلے میں مروی ہے کہ اس سے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم مراد ہے، ذبیحہ کے اندر بھی اللہ کے نام کا ذکر فرض ہے۔ اللہ سبحانہ نے اپنے ارشاد: فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ (اور تم انہیں یعنی قربانی کے اونٹوں کو کھڑے کر کے ان پر اللہ کا نام لیا کرو) نیز: وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ (اور جس جانور پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو تم اسے نہ کھاؤ، یقیناً یہ فسق ہے) کے ذریعے اس فرضیت کی تاکید فرما دی ہے۔ طہارت، اکل وشرب اور کاموں کی ابتداء میں اللہ کا نام لینا یعنی بسم اللہ پڑھنا نفل ہے۔
اگر کوئی شخص یہ کہے کہ وضو کے اندر بسم اللہ پڑھنا کیوں واجب نہیں کیا گیا جبکہ نصوص پر اس کے عدم دلالت کی وجہ سے مقتضائے ظاہر یہی ہے اور اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ (جو شخص وضو میں اللہ کے نام کا ذکر نہ کرے اس کا کوئی وضو نہیں)۔
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ضمیر یعنی پوشیدہ فعل ظاہر نہیں ہے کہ اس کے عموم کا اعتبار کر لیا جائے، بلکہ اس پوشیدہ فعل کی جس صورت پر دلالت قائم ہوتی ہے اس کا ثبوت ہو گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد کی دلالت فضیلت کی نفی کی جہت پر ہے اور اس دعوے کے لیے ہمارے پاس دلائل موجود ہیں۔

دوسرا نکتہ:۔

اہلِ اسلام کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ قولِ باری تعالیٰ (إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ (یعنی مکتوب سلیمان کی طرف سے ہے اور وہ یہ ہے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم) کے اندر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن کا جزء ہے۔

روایت کے مطابق حضرت جبریل علیہ السلام جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہلی مرتبہ وحی لے کر آئے تو انہوں نے آپ سے کہا کہ "پڑھیئے"! آپ نے جواب میں فرمایا کہ "مجھے پڑھنا نہیں آتا" یہ سن کر حضرت جبریل علیہ السلام نے آپ سے وحی کے یہ الفاظ کہے: اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِی خَلَقَ، (اپنے رب کے نام سے پڑھو جس نے پیدا کیا) ابو قطن نے المسعودی سے اور انہوں نے الحرث العکلی سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکتوب کے اوائل میں "باسمك اللّٰھم" کے الفاظ لکھتے رہے، حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی: بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٖىهَا وَمُرْسٰىهَا (اللہ کے نام کے ساتھ اس کا یعنی کشتیٔ نوح کا چلنا اور ٹھہرنا ہے) اس کے بعد آپ نے "بِسْمِ اللّٰهِ" لکھنا شروع کیا۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔ قُلِ ادْعُوا اللّٰهَ اَوِ ادْعُوا الرَّحْمٰنَ (آپ کہہ دیجیئے کہ اللہ کو پکارو یا رحمٰن کو پکارو) اس پر آپ نے سرنامے پر الرحمٰن کا لفظ لکھا پھر حضرت سلیمان علیہ السلام کا قصہ نازل ہوا تو آپ نے مکتوبات کے اوائل میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھنے کی ابتداء کی۔

ہم نے "سنن ابی داؤد" میں سماع کیا ہے کہ شعبی، امام مالک، قتادہ اور ثابت نے کہا کہ جب تک سورۂ نمل نازل نہیں ہوئی اس وقت تک آپ نے سرناموں پر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم نہیں لکھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صلح حدیبیہ کے سلسلے میں اپنے اور سہیل بن عمرو کے مابین صلح نامے کی تحریر لکھوانی چاہی تو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا: "بسم اللہ الرحمٰن الرحیم لکھو" یہ سن کر سہیل نے کہا: "باسمك اللّٰھم لکھو کیونکہ ہم رحمٰن کو نہیں جانتے" اس پر بحث ہوتی رہی حتیٰ کہ آپ نے "باسمك اللّٰھم" لکھنے کی اجازت دے دی۔ مذکورہ بالا روایات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم قرآن کا جزء نہیں تھی۔ پھر اللہ نے سورۂ نمل کے اندر اسے نازل فرمایا اور یہ قرآن کا جزء بن گئی۔

تیسرا نکتہ:۔

اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں؟ کوفہ کے قراء حضرات نے اسے سورۂ فاتحہ کی ایک آیت شمار کیا ہے، لیکن بصرہ کے قراء نے اسے سورۂ فاتحہ کی آیت شمار نہیں کیا۔ ہمارے اصحاب، یعنی ائمہ حنفیہ سے بسم اللہ کے فاتحۃ الکتاب کا جزء ہونے کے متعلق کوئی منصوص روایت موجود نہیں ہے، البتہ ہمارے شیخ ابو الحسن کرخی نے بسم اللہ کی جہری قرأت ترک کرنے کے بارے میں ائمہ حنفیہ کا مسلک نقل کیا ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان حضرات کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے کیونکہ اگر ان کے نزدیک بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت

ہوتی تو مذکورہ سورت کی دیگر آیتوں کی طرح اس کی بھی جہری قرأت کی جاتی۔

امام شافعی کا قول ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے اور اگر نمازی اس کی قرأت نہ کرے تو اس پر نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔ ان دونوں اقوال میں سے کسی ایک کی تصحیح اور دوسرے کی تغلیط جہالت اور اشتباہ پر مبنی ہوگی۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ آگے چل کر کریں گے۔

چوتھا نکتہ :۔

اس بارے میں اختلافِ رائے ہے کہ آیا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کا شمار قرآنی سورتوں کے اوائل میں سے ہوتا ہے یا نہیں؟ ہم نے اپنے اصحاب کا یہ مسلک بیان کر دیا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن قرآنی سورتوں کے اوائل کی آیت نہیں ہے اور اس کی جہری قرأت نہیں کی جائے گی۔ نیز جب بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، تو دوسری سورتوں کے سلسلے میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ اس لیئے کہ کوئی شخص اس بات کا قائل نہیں ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے لیکن دیگر قرآنی سورتوں کے اوائل کا جزء ہے۔ امام شافعی کی رائے میں بسم اللہ ہر سورت کا جزء ہے، حالانکہ امام شافعی سے پہلے کسی نے بھی یہ قول نقل نہیں کیا۔ اس لیے کہ سلف کے مابین اس سلسلے میں صرف یہ اختلاف تھا کہ آیا بسم اللہ سورۂ فاتحہ کی ایک آیت ہے یا نہیں؟ اسے کسی نے بھی دیگر سورتوں کا جزء شمار نہیں کیا تھا۔

بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، اس کی دلیل سفیان بن عیینہ کی وہ حدیث ہے جسے انہوں نے اعلاء بن عبدالرحمٰن سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ" میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کردی ہے۔ آدھا حصہ میرا اور آدھا حصہ میرے بندے کا ہے، اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا" جب بندہ کہتا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ (تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جو جہانوں کا پروردگار ہے) تو اللہ فرماتا ہے:" میرے بندے نے میری تعریف کی"۔ جب وہ کہتا ہے: اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ (جو بڑا مہربان نہایت رحم کرنے والا ہے) تو اللہ فرماتا ہے:" میرے بندے نے میری تعظیم کی، یا میرے بندے نے میری ثنا کی"۔ جب وہ کہتا ہے: مٰلِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ (جو بدلے کے دن کا مالک ہے) تو اللہ فرماتا ہے" میرے بندے نے خودسپردگی کی"۔ جب وہ کہتا ہے: اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ (ہم تیری ہی عبادت کرتے اور تجھ سے ہی مدد چاہتے ہیں) تو ارشاد ہوتا ہے:" یہ بات میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا"

پھر بندہ کہتا ہے: اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (ہمیں سیدھا راستہ دکھا...... تا آخر سورہ) تو جواب آتا ہے "میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا"

اگر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سورہ فاتحہ کا جزء ہوتی تو اس سورت کی دیگر آیات کے ذکر کی طرح اس موقع پر اس کا بھی ذکر ہوتا، لیکن ایسا نہیں ہوا جس سے اس بات پر دلالت ملتی ہے کہ زیر بحث فقرہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے۔ یہاں یہ بات تو واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں لفظ" صَلٰوۃ "سے سورۂ فاتحہ کی قرأت کی تعبیر ہے، اور سورۂ فاتحہ ہی کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بسم اللہ کا سورۂ فاتحہ کی آیت ہونا دو وجوہ سے منتفی ہو گیا۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ تقسیم کے اندر اس کا ذکر نہیں کیا گیا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اسے تقسیم میں شامل کر دیا جاتا تو پھر سورۂ فاتحہ بندے اور اللہ کے درمیان نصفا نصف تقسیم نہ ہو سکتی بلکہ اس میں اللہ کا حصہ بندے کے حصے سے زیادہ ہوتا۔ اس لیے کہ بسم اللہ محض اللہ سبحانہ کی ثنا ہے اور اس میں بندے کے لیے کچھ نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ زیر بحث حدیث میں بسم اللہ کا فقرہ اس لیے ذکر نہیں ہوا کہ سورۂ فاتحہ کے اندر (الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ) کے الفاظ ذکر ہو گئے ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کا فقرہ آیت (الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ) سے الگ اور اس کے سوا ہے تو حدیث میں اس کا ذکر ضرور ہونا چاہیئے تھا اور اگر معترض کی بات درست مان لی جائے تو پھر قرآن کے اندر مذکورہ آیت کے سوا سورۂ فاتحہ کی دیگر آیات پر اقتصار کر لینا جائز ہو جانا چاہیئے تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قول باری: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ (کے اندر ثنائے باری ہے لیکن اس کے ساتھ اس میں مذکورہ اسم صرف اللہ کے ساتھ مختص ہے، کسی اور کو اس اسم کا مسمّٰی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی تقسیم میں اس کا لازماً ذکر ہونا چاہیئے تھا اور سورت کی آیات کی تقسیم میں پہلے سے اس کا ذکر نہیں گذرا۔

درج بالا حدیث ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔ محمد بن بکر نے روایت بیان کی کہ ہمیں ابو داؤد نے انہیں القعنبی نے امام مالک سے، انہوں نے العلاء بن عبدالرحمٰن سے بیان کیا کہ انہوں نے ہشام بن زہرہ کے غلام ابو السائب سے سنا تھا کہ حضرت ابوہریرہؓ نے ایک دفعہ کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ "میں نے نماز کو اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھے آدھے حصوں میں تقسیم کر دیا ہے۔

اس کا آدھا حصہ میرا اور آدھا حصہ میرے بندے کا ہے۔ اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا۔ جب بندہ کہتا ہے: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے میری حمد کی" پھر بندہ کہتا ہے: الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ۔ تو اللہ فرماتا ہے: "میرے بندے نے میری ثناء کی" پھر بندہ کہتا ہے: مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ۔ تو ارشاد ہوتا ہے: "میرے بندے نے میری عظمت بیان کی اور یہ آیت میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے" پھر بندہ کہتا ہے: اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ۔ تو اللہ فرماتا ہے: "یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان ہے۔ اور میرے بندے نے جو مانگا اسے مل گیا"

اس روایت کے اندر: مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ کے جواب میں ذکر ہوا ہے کہ "یہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصفا نصف ہے" یہ فقرہ دراصل راوی کی غلطی سے بیان ہو گیا ہے کیونکہ قولِ باری: مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ۔ خالص ثنائے باری ہے اور اس میں بندے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ جس طرح آیت: اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔ خالص ثناء ہے۔ دوسری طرف قولِ باری: اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ۔ کو پروردگار اور بندے کے درمیان اس لیے تقسیم کیا گیا کہ اس میں ثنائے باری بھی موجود ہے اور سوالِ عبد بھی۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے بعد کی آیات کو خالصۃً بندے کے لیے رکھا گیا ہے کیونکہ ان میں ثنائے باری کا کوئی عنصر موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہ آیات بندے کی درخواستوں اور التجاؤں پر مشتمل ہیں۔

ایک اور جہت سے دیکھیے اگر قولِ باری: مَالِكِ یَوْمِ الدِّیْنِ۔ اور اسی طرح اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ۔ اللہ اور بندے کے درمیان ہوتے تو اس صورت میں بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو سورۂ فاتحہ کی آیت شمار کرنے والوں کے قول کی روشنی میں سورۂ فاتحہ کی تقسیم آدھی آدھی نہ ہوتی، بلکہ اللہ کے لیے چار آیتیں اور بندے کے لیے تین آیتیں ہوتیں (درست بات یہ ہے کہ ایسی صورت میں اللہ کے لیے تین آیتیں ہوتیں محشی)

بسم اللہ کا فقرہ قرآنی سورتوں کے اوائل کا حصہ نہیں ہے، بلکہ یہ سورتوں کو ایک دوسرے سے جدا کرنے کے لیے بیان ہوا ہے۔ اس کی دلیل درج ذیل حدیث ہے جس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے۔ انہیں ابوداؤد نے، انہیں عمرو بن عون نے، انہیں ہشام نے عوف الاعرابی سے، انہوں نے یزید القاری سے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا تھا کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ آپ لوگوں نے سورۂ برأت اور سورۂ انفال کو یکجا کر دیا اور ان کے درمیان بسم اللہ الرحمٰن الرحیم درج نہیں کی حالانکہ مذکورہ پہلی سورت کا تعلق "المئین" سے اور دوسری سورت کا تعلق "المثانی" سے ہے اور پھر دونوں کو "السبع الطوال" میں درج کر دیا (قرآن مجید کی پہلی سات طویل سورتیں "السبع الطوال" کہلاتی ہیں یہ "المئین" بھی کہلاتی ہیں یعنی سو یا اس

سے زائد آیتیں رکھنے والی سورتیں، سو سے کم آیتیں رکھنے والی سورتیں المثانی کہلاتی ہیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ کے سوال کا مقصد یہ تھا کہ سورۂ برأت کو پہلے اور سورۂ انفال کو بعد میں ہونا چاہیے تھا) جواب میں حضرت عثمانؓ نے فرمایا: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جب آیتیں نازل ہوتیں تو آپ کاتبین وحی میں سے کسی سے فرما دیتے کہ: "ان آیات کو اس سورت میں درج کر دو۔ جس میں فلاں فلاں مضامین بیان ہوئے ہیں" اسی طرح آپ پر ایک یا دو آیات کا نزول ہوتا تو آپ کسی کاتب وحی سے یہی بات فرما دیتے، مدینہ منورہ میں آپ پر پہلے نازل ہونے والی سورتوں میں سے سورۂ انفال بھی ہے اور سورۂ برأت کا تعلق قرآن کی ان سورتوں سے ہے جو آپ پر سب سے آخر میں نازل ہوئیں۔ سورۂ برأت کی کیفیت سورۂ انفال کی کیفیت کی مشابہ تھی یعنی دونوں کے مضامین یکساں تھے۔ اس لیے میں نے سمجھا کہ یہ بھی سورۂ انفال میں سے ہے، اس لیے میں نے دونوں کو" السبع الطوال" میں درج کر دیا اور دونوں کے مابین بسم اللہ کی سطر نہیں لکھی"

درج بالا روایت میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے یہ بات بتا دی کہ بسم اللہ کا فقرہ سورۂ برأت کا جُز نہیں ہے، نیز یہ کہ وہ اسے ایک سورت کو دوسری سورت سے علیحدہ کرنے کے لیے لکھا کرتے تھے۔

اس پر ایک اور جہت سے غور کیجیے کہ اگر بسم اللہ کا فقرہ سورۂ فاتحہ نیز دیگر سورتوں کا جُز ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ بات بیان کر دینے کی بنا پر سب کو معلوم ہوتا کہ یہ فقرہ سورتوں کا جز ہے جس طرح آیتوں کے بارے میں بلا اختلاف سب کو معلوم ہے کہ ان کا تعلق کن کن سورتوں سے ہے۔ اس لیے کہ آیتوں کے مواضع ومقامات کے بارے میں علم کا وہی طریقہ ہے جو خود آیتوں کے بارے میں علم کا ہے جب قرآن کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ تمام لوگ اس کے ناقل ہوں، صرف چند لوگ ناقل نہ ہوں تو قرآن کی ترتیب اور اس کی آیات کے مواضع ومقامات کے سلسلے میں بھی اسی حکم کا ہونا ضروری ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی شخص کے لیے قرآنی آیات کی ترتیب بدل دینا یا ایک آیت کو اس کی جگہ سے ہٹا کر کسی اور جگہ لے جانا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص ایسا کرے تو وہ قرآن کے ازالہ اور اس کی رفع کا ارتکاب کرنے والا قرار پائے گا۔ دریں صورت اگر بسم اللہ کا فقرہ قرآنی سورتوں کے اوائل میں سے ہوتا تو تمام لوگوں کو اس کی یہ حیثیت اسی طرح معلوم ہوتی جس طرح قرآن کی تمام آیات کے مواضع ومواقع نیز سورۂ نمل میں اس فقرے کا موقعہ ومحل سب کو معلوم ہے۔ جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ تمام لوگوں نے علم کے موجب طریق تواتر سے یہ بات ہم تک نقل نہیں کی تو ہمارے لیے سورتوں کے اوائل میں بسم اللہ کا اثبات جائز نہیں رہا۔

یہاں اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تمام لوگوں نے پورا مصحف ہم تک قرآن کہہ کر نقل کر دیا ہے اور راتنی

بات زیر بحث فقرے کو مصحف کے اندر اس کے مذکورہ مقامات میں درج کرنے کے لیے کافی ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمام لوگوں نے سورتوں کے اوائل میں اس فقرے کی کتابت ہم تک نقل کی ہے، یہ بات نقل نہیں کی کہ مذکورہ فقرہ ان سورتوں کا جزء بھی ہے، جبکہ ہمارے اور آپ کے درمیان اس بات پر بحث چل رہی ہے کہ جس سورت کی ابتداء میں یہ فقرہ لکھا ہوا ہے اس کا یہ حصہ ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ یہ فقرہ قرآن کا جزء ہے اور اسے سورتوں کے اوائل میں اس لیے نہیں لکھا گیا کہ یہ ان کا جزء ہے۔ مصحف کے اندر سورتوں کے ساتھ اس فقرے کا اتصال اور ان کے ساتھ اس کی قرأت اس امر کے موجب نہیں بن سکتی کہ یہ ان کا جزء بھی بن جائے کیونکہ سارا قرآن اپنے اجزاء کے اعتبار سے باہم دگر پیوستہ ہے اور کسی نے نہیں کہا کہ بسم اللہ کا فقرہ ان اجزاء کے ساتھ متصل ہے اور نہ ہی اس سے یہ واجب ہوا کہ پورا قرآن ایک ہی سورت بن جائے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب مصحف قرآنی ہم تک نقل ہوا اور لوگوں نے یہ بیان کر دیا کہ اس میں جو کچھ ہے وہ اپنے نظام اور ترتیب کے اعتبار سے قرآن ہے، تو اس نقل مستفیض کے ساتھ اگر زیر بحث فقرہ سورتوں کے اوائل سے تعلق نہ رکھتا تو ناقلین ہم سے یہ بات ضرور بیان کر دیتے اور کہہ دیتے کہ بسم اللہ کا تعلق سورتوں کے اوائل سے نہیں تاکہ اشتباہ پیدا نہ ہو جائے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا اعتراض ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جو یہ کہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جزء نہیں ہے، جو لوگ اس کے جزء ہونے کے قائل ہیں ان پر یہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر بسم اللہ قرآنی سورتوں کا جزء نہ ہوتی تو تمام لوگوں کو یہ بات اسی طرح معلوم ہوتی جس طرح ان لوگوں کو معلوم ہے جو اس کے جزء ہونے کے قائل ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ضروری نہیں ہے۔ اس لیے کہ ناقلین کی ذمہ داری یہ نہیں تھی کہ جو فقرہ سورت کا جزء نہ ہو اس کے متعلق وہ یہ نقل کریں کہ یہ سورت کا جزء نہیں ہے۔ جس طرح ان پر یہ ذمہ داری نہیں تھی کہ جو چیز قرآن کا جزء نہ ہو اس کے متعلق وہ یہ نقل کریں کہ یہ قرآن کا جزء نہیں ہے، بلکہ ان کی ذمہ داری تو صرف یہ تھی کہ جو فقرہ سورت کا جزء ہو اس کے متعلق یہ نقل کر دیں کہ یہ سورت کا جزء ہے۔ اسی طرح ان پر یہ ذمہ داری تھی کہ قرآن کے ہر جزء کے بارے میں وہ یہ نقل کر دیں کہ یہ قرآن کا جزء ہے۔ دریں صورت جب نقل مستفیض زیر بحث فقرے یعنی بسم اللہ کے ہر سورت کا جزء ہونے کے بارے میں وارد نہیں ہوئی بلکہ اس بارے میں اختلاف رائے ہو گیا، تو اب ہمارے لیے اس کا اثبات اسی طرح جائز نہیں رہا جس طرح بصورت اختلاف خود قرآن کا اثبات۔

بسم اللہ کا تعلق سورتوں کے اوائل سے نہیں ہے۔ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہم سے محمد بن جعفر بن ابان نے کی ہے۔ انہیں محمد بن ایوب نے، انہیں مسدد نے، انہیں یحییٰ بن سعید نے شعبہ سے، انہوں نے قتادہ سے، انہوں نے عباس الجشمی سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "قرآن کے اندر تیس آیتوں والی ایک سورت ہے جس نے اپنے پڑھنے والے کی شفاعت کی، یہاں تک کہ اسے بخش دیا گیا اور وہ سورت تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ہے"۔

تمام قراء حضرات نیز دیگر اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ مذکورہ سورت بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے بغیر تیس آیتوں پر مشتمل ہے۔ اگر بسم اللہ کا فقرہ اس سورت کا جزء ہوتا تو اس کی آیتوں کی تعداد اکتیس ہوتی، جبکہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے خلاف ہے۔ اس پر مزید دلالت اس امر سے ہوتی ہے کہ تمام قراء امصار اور ان کے فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ سورۂ کوثر کی تین آیتیں اور سورۂ اخلاص کی چار آیتیں ہیں اگر بسم اللہ کا فقرہ ان سورتوں کا جزء ہوتا تو ان کی آیتوں کی تعداد مذکورہ حضرات کی گنتی سے زیادہ ہوتی۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ مذکورہ حضرات نے بسم اللہ کے فقرے کو چھوڑ کر ان سورتوں کی آیات کی گنتی کی ہے، کیونکہ بسم اللہ کے بارے میں انہیں کوئی اشکال نہیں تھا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی صورت میں ان کے لیے یہ کہنا جائز نہ ہوتا کہ سورۂ اخلاص کی چار آیتیں اور سورۂ کوثر کی تین آیتیں ہیں، کیونکہ تین اور چار آیتیں ان سورتوں کا بعض حصہ ہوتیں۔ اگر بات ایسی ہوتی جیسی کہ اعتراض میں بیان ہوئی ہے تو ان حضرات پر یہ کہنا واجب ہوتا کہ سورۂ فاتحہ کی چھ آیتیں ہیں۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عبدالحمید بن جعفر نے نوح بن ابی جلال سے، انہوں نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ فرمایا کرتے تھے: "اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ یعنی سورۂ فاتحہ کی سات آیتیں ہیں اور بسم اللہ الرحمٰن الرحیم اس کی ایک آیت ہے"۔

بعض راویوں کو اس روایت کی اسناد کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کے ذکر کے متعلق شک ہے۔ ابوبکر الحنفی نے عبدالحمید بن جعفر سے، انہوں نے نوح بن ابی جلال سے، انہوں نے سعید بن سعید سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "جب تم اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ۔ یعنی سورۂ فاتحہ پڑھو تو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم بھی پڑھو کیونکہ بسم اللہ اس سورت کی ایک آیت ہے"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ میری ملاقات نوح سے ہوئی اور انہوں نے سعید المقبری کے واسطے سے حضرت ابوہریرہؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی، لیکن اسے مرفوع نہیں کیا، یعنی سلسلہ سند حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک نہیں پہنچایا، چنانچہ رفع اور سند میں یہ اختلاف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مذکورہ روایت اصل کے اعتبار سے پوری طرح ضبط نہیں ہے، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی توقیف ثابت نہیں ہو سکتی۔ اس کے ساتھ اس امر کی بھی گنجائش ہے کہ (بسم اللہ اس سورت کی ایک آیت ہے) کا فقرہ حضرت ابوہریرہؓ کا اپنا قول ہو۔ کیونکہ بعض دفعہ راوی اس بنا پر صحابی کا اپنا قول روایت میں درج کر دیتا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ اور صحابی کے الفاظ کے درمیان فاصلہ نہیں رکھتا کہ اس کے سامنے موجود سامعین کو اس کے معنی کا علم ہوتا ہے۔ روایات کے اندر ایسی صورت بہت زیادہ پائی جاتی ہے۔

اگر کسی روایت کی یہ کیفیت ہو تو اسے احتمال کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں ہے۔ یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے مذکورہ بات اس بنا پر کہی ہو کہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بسم اللہ کی جہری قرأت کرتے سنا تھا اور پھر اسے سورۂ فاتحہ کا جز سمجھ لیا تھا کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ ہی نے اس کی جہری قرأت کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی ہے۔

اگر زیر بحث روایت کو سند میں اضطراب سے خالی اور رفع میں اختلاف سے عاری قرار دے کر اس احتمال کو بھی دو کر دیا جائے کہ یہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول ہے، تو بھی ہمارے لیے بسم اللہ کے فقرے کو سورت کا جز ثابت کرنا درست نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے اثبات کا طریقہ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، یہ ہے کہ امت نے اسے نقل کیا ہو۔

پانچواں نکتہ :۔

بسم اللہ کا فقرہ پوری آیت ہے یا نہیں؟ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ سورۂ نمل کے اندر یہ پوری آیت نہیں ہے بلکہ وہاں یہ آیت کا ایک حصہ ہے۔ وہاں آیت کی ابتدا قول باری : اِنَّہٗ مِنْ سُلَیْمَانَ سے ہوئی ہے۔ تاہم سورۂ نمل میں اس فقرے کا آیت تامہ نہ ہونا دوسرے مقامات پر اس کے آیت ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ قرآن کے اندر اس جیسے فقروں کا وجود ملتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ سورۂ فاتحہ کے اندر قول باری : (الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ۔ پوری آیت ہے، لیکن تمام کے نزدیک قول باری : بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ پوری آیت نہیں ہے، یعنی سورۂ نمل کے اندر۔ اسی طرح قول باری : اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۔ سورۂ فاتحہ کے اندر آیت تامہ ہے۔ لیکن قول باری

وَاٰخِرُ دَعْوٰاھُمْ اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ کے اندر یہ آیت کا ایک جز ہے۔
دریں صورت یہ احتمال ہے کہ بسم اللہ کا فقرہ سورتوں کے فواصل (ایک سورت کی دوسری سورت سے علیحدہ ہونے کے مواقع) میں آیت کا بعض حصہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ پوری آیت ہو جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

ہم نے چونکہ اس امر کے دلائل بیان کر دیے ہیں کہ بسم اللہ کا فقرہ سورۂ فاتحہ کا جز نہیں ہے اس لیے اولیٰ یہی ہے کہ سورۂ نمل کے سوا قرآن کے دیگر مقامات میں اسے آیت تامہ قرار دے دیا جائے۔ سورہ نمل میں مذکورہ یہ فقرہ آیت تام نہیں ہے۔

بسم اللہ کے فقرے کے آیت تام ہونے کی دلیل ابن ابی ملیکہ کی وہ حدیث ہے جس کی روایت انھوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے اندر اس کی قرأت کی تھی اور اسے ایک آیت شمار کیا تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کو فاصل آیت شمار کرتے تھے۔ یہ حدیث الہیثم بن خالد نے ابو عکرمہ سے، انھوں نے عمر و بن ہارون سے، انھوں نے ابن ابی ملیکہ سے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے اور انھوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

اسی طرح اسباط نے السدّی سے انہوں نے عبد خیر سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ وہ بسم اللہ کے فقرے کو ایک آیت شمار کرتے تھے۔ حضرت ابن عباس سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ عبدالکریم نے ابو امیہ البصری سے، انھوں نے ابن ابی بردہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے ایک مرتبہ فرمایا: "میں مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے تمھیں ایک ایسی آیت (یا فرمایا "ایک ایسی سورت") کے بارے میں بتاؤں گا جو سلیمان علیہ السلام کے بعد میرے سوا کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی"۔ یہ کہتے ہوئے آپؐ چلتے رہے اور میں آپؐ کے پیچھے پیچھے رہا۔ حتّٰی کہ آپؐ مسجد کے دروازے تک پہنچ گئے اور دروازہ کی چوکھٹ سے ایک قدم باہر نکال دیا اور دوسرا قدم مسجد کے اندر ہی رہا۔ پھر آپؐ میری طرف متوجّہ ہوئے اور پوچھا "جب تم نماز کی ابتدا کرتے ہو تو قرأت قرآن کی ابتدا کس فقرے سے کرتے ہو؟" میں نے عرض کیا: بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کے فقرے کے ساتھ؛ یہ سن کر آپؐ مسجد سے باہر نکل گئے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا روایت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ بسم اللہ کا فقرہ ایک

آیت ہے کیونکہ مذکورہ روایت سے بسم اللہ کے آیت نہ ہونے میں کوئی روایت متعارض نہیں ہے۔

یہاں اگر کوئی شخص یہ کہے کہ اپنے بیان کردہ اصولوں کے مطابق آپ پر لازم ہے کہ اخبار آحاد کے واسطے سے آپ بسم اللہ کے آیت ہونے کا اثبات نہ کریں جیسا کہ آپ نے سورتوں کے اوائل کی آیت ہونے کی نفی کرتے ہوئے اس فقرے کے متعلق کہا ہے، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ معترض کی مذکورہ بالا بات ہم پر اس وجہ سے لازم نہیں آتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمہ یہ کام نہیں لگایا گیا تھا کہ آپ امت کو آیات کی مقداروں اور ان کے مقاطع (جمع مقطع یعنی اختتام) سے واقف کرائیں اور نہ امت ہی کو ان مقادیر و مقاطع کی معرفت حاصل کرنے کا پابند بنایا گیا ہے اس لیے خبر واحد کے ذریعے مذکورہ فقرے کے آیت ہونے کا اثبات جائز ہے، البتہ سورتوں کے اندر مذکورہ فقرے کا موقع ومحل ثابت کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس فقرے کا قرآن میں سے ہونے کا اثبات یعنی اس کا ذریعہ نقل متواتر ہے۔ اخبار آحاد یا قیاس و نظر کے ذریعے اس کا اثبات جائز نہیں ہے جس طرح تمام سورتوں کا نیز سورۂ نمل میں زیر بحث فقرے کا اخبار آحاد یا قیاس کے ذریعے موقع ومحل ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے آیات کے موقع ومحل کے بارے میں توقیف یعنی رہنمائی کی جاتی تھی۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے ثابت ہے جو انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے نقل کی ہے۔ اس روایت کا ذکر ہم نے گذشتہ سطور میں کر دیا ہے، لیکن تمام آیات کے مبدا اور مقطع کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کسی توقیف اور رہنمائی کا کوئی وجود نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیات کی مقداروں کی معرفت ہم پر فرض نہیں ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ بسم اللہ کا فقرہ ایک آیت ہے تو اس صورت میں یہ فقرہ یا تو ہر اس مقام پر ایک آیت ہو گا جہاں اسے قرآن کے اندر لکھا گیا ہے، خواہ یہ سورتوں کے اوائل کا جز نہ بھی ہو یا یہ فقرہ صرف ایک آیت ہی ہو گا جس کی مذکورہ مقامات پر تکرار ہوئی ہے جس طرح اسے مکتوبات کی ابتدا میں اللہ تبارک وتعالیٰ کے نام سے برکت حاصل کرنے کے لیے لکھا جاتا ہے۔ اس لیے اولیٰ یہی ہے کہ قرآن کے جن مقامات پر اسے لکھا گیا ہے وہاں اسے ایک آیت قرار دیا جائے یعنی صرف ایک ہی آیت کی تکرار قرار نہ دی جائے کیونکہ امت نے نے یہ بات نقل کی ہے کہ مصحف میں جو کچھ ہے وہ قرآن ہے، امت نے اس حکم سے کسی چیز کی تخصیص نہیں کی ہے۔ مذکورہ بالا مقامات میں اس فقرے کا مکرر صورت میں وجود اسے قرآن کا جز ہونے سے خارج نہیں کر سکتا کیونکہ قرآن کی بہت سی آیات مکرر صورت میں موجود ہیں اور یہ بات ان آیات

یا ان الفاظ کو قرآن کا جز ہونے سے خارج نہیں کرتی۔ مثلاً قول باری، الٓمّٓ اَللّٰہُ لَآ اِلٰہَ اِلَّا ھُوَ الْحَیُّ الْقَیُّوْمُ سورۂ بقرہ اور سورۂ آل عمران دونوں میں موجود ہے۔ اسی طرح: فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ کی ہر آیت قرآن میں اپنی جگہ ایک مفرد اور الگ آیت ہے اور ایک ہی آیت کی تکرار کے معنوں میں نہیں ہے۔ اسی طرح بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ بھی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ یہ ایک آیت ہے اس امر کا مقتضی ہے کہ یہ قرآن کے ہر اس مقام پر ایک آیت قرار دی جائے جہاں یہ آئی ہے۔

چھٹا نکتہ:

نماز میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کی قرأت کے متعلق امام ابو حنیفہ، امام شافعی، ابن ابی لیلیٰ، سفیان ثوری، حسن بن صالح، امام ابو یوسف اور امام محمد نیز امام زفر کا قول ہے کہ استعاذہ کے بعد اور سورت فاتحہ کی قرأت سے پہلے اس کی قرأت کی جائے گی، تاہم ہر رکعت میں نیز سورت کی ابتدا کرتے ہوئے اس کی قرأت کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے روایت بیان کی ہے کہ نمازی ہر رکعت میں سورۂ فاتحہ کی ابتدا میں اس کی قرأت کرے گا۔ سورت کی قرأت کے وقت اس کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام محمد اور حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت بیان کی ہے کہ نمازی جب پہلی رکعت میں قرأت کی ابتدا کے وقت اس کی قرأت کر لے گا تو اس پر سلام پھیرنے تک دوبارہ اس کی قرأت لازم نہیں ہوگی۔ جبکہ اگر نمازی ہر سورت کے ساتھ اس کی قرأت کرے گا تو یہ ایک عمدہ عمل ہوگا۔

حسن بن زیاد نے کہا ہے کہ اگر نمازی مسبوق ہو، یعنی اس کی ایک یا دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرنے سے رہ گئی ہوں، تو وہ جب ان رکعتوں کی قضا کرے گا تو اس پر بسم اللہ کی قرأت لازم نہیں ہوگی کیونکہ امام نے نماز کی ابتدا میں اس کی قرأت کر لی تھی اور امام کی قرأت مقتدی کے لیے بھی قرأت ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حسن بن زیاد کا یہ قول اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک قرأت کی ابتداء میں بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ کا فقرہ قرآن کا جزو ہوتا ہے اور صرف برکت حاصل کرنے کے لیے الگ سے ایک فقرہ نہیں ہوتا، جس طرح کہ مکتوبات کی ابتدا اور کاموں کے آغاز میں اسے تبرک کے طور پر لکھا پڑھا جاتا ہے۔ اور نہ یہ قرآن میں اپنے مقامات سے منقول

صورت ہی میں ہوتا ہے۔

ہشام نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ: میں نے امام ابو حنیفہ سے سورہ فاتحہ سے پہلے بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کی قرأت نیز سورہ فاتحہ کے بعد پڑھی جانے والی سورت کے ساتھ اس کی تجدید کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ یعنی سورہ فاتحہ سے اس کی قرأت نمازی کے لیے کافی ہے۔

امام ابو یوسف کا قول ہے کہ نمازی ہر رکعت میں ایک دفعہ اس کی قرأت کرے گا اور دوسری رکعت میں بھی سورۂ فاتحہ سے پہلے اس کا اعادہ کرے گا، اور اگر سورہ فاتحہ کے بعد کوئی اور سورت پڑھنے کا اعادہ کرے گا تو بھی اس کا اعادہ کرے گا۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر نمازی نماز کے اندر بہت سی سورتوں کی قرأت کرے، لیکن یہ قرأت سرّی ہو تو اس صورت میں ہر سورت کی ابتدا میں اس کی قرأت کرے گا اور اگر قرأت جہری ہو تو اس کی قرأت نہیں کرے گا، اس لیے کہ جہری قرأت کی صورت میں نمازی ایک سکتہ کے ذریعے دو سورتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کر دے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد کا مذکورہ بالا قول اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کی قرأت دو سورتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کرنے کی غرض سے یا قرأت کی ابتدا کرنے کے مقصد کی خاطر ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ بسم اللہ سورت کا جز نہیں ہے، تاہم ان کے درج بالا قول میں اس بات کی کوئی دلالت نہیں ہے کہ وہ بسم اللہ کو آیت یا اسے قرآن کا جزو شمار نہیں کرتے تھے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ ہر سورت کی ابتدا ہے اس لیے نمازی ہر سورت کی ابتدا میں اس کی قرأت کرے گا۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ ہر رکعت میں اس کی قرأت کی جائے گی۔

ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ اگر ہر رکعت کی ابتدا میں اس کی قرأت کر لی جائے تو یہ قرأت مابعد کے لیے کافی ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ فرض نماز میں اس کی نہ تو سرّی قرأت ہوگی اور نہ ہی جہری۔ البتہ نفل نماز کے اندر اگر نمازی چاہے تو اس کی قرأت کرے اور اگر چاہے تو ترک کر دے۔

تمام نمازوں میں بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کی قرأت کی دلیل حضرت ام سلمہ اور حضرت ابوہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے اندر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ پڑھتے تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ نے روایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں۔ یہ سب کے سب بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ سرّی طور پر پڑھتے تھے۔" اس روایت کے بعض طرق کے الفاظ ہیں: "یہ سب کے سب بسم اللہ کی مخفی یعنی سرّی قرأت کرتے تھے۔" بعض طرق کے الفاظ یہ ہیں: "یہ سب کے سب بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔"

اب یہ بات تو واضح ہے کہ حضرت انسؓ کی یہ روایت فرض نمازوں کے بارے میں ہے کیونکہ صحابۂ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے فرض نمازیں ادا کرتے تھے۔ نوافل ادا نہیں کرتے تھے کیونکہ باجماعت نوافل ادا کرنا مسنون طریقہ نہیں تھا۔

حضرت عائشہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرت عبداللہ بن المغفل سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرأت کی ابتدا اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ سے کرتے تھے۔ یہ روایت بِسْمِ اللّٰهِ کی جہری قرأت ترک کرنے پر دلالت کرتی ہے، سرے سے اس کی قرأت کرنے پر اس کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ ابوزرعہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوتے تو سکوت کیے بغیر اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ سے قرأت کی ابتدا کرتے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا روایت کے اندر امام مالک کے مسلک کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری رکعت میں بسم اللہ کی قرأت نہیں کی تھی، تو یہ بات ان حضرات کے خلاف جائے گی جو صرف پہلی رکعت میں اس کی قرأت پر انحصار کر لینے کے قائل ہیں۔ یہ روایت سرے سے بسم اللہ کی قرأت ترک کر دینے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ پہلی رکعت میں اس کی قرأت کے متعلق حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے روایتیں منقول ہیں اور صحابۂ کرام سے ان روایتوں کی معارض کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

درج بالا احادیث سے فرض اور نفل کے اندر بسم اللہ کی قرأت ثابت ہو گئی کیونکہ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام سے ثابت ہے اور اس کی معارض کوئی اور روایت موجود نہیں ہے۔ نیز فرض اور نفل کے اندر اثبات اور نفی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی طرح یہ دونوں نمازیں نماز کے دیگر تمام سنن کے اندر بھی ایک دوسری سے مختلف نہیں ہیں۔

امام ابوحنیفہ سے منقول یہ روایت کہ صرف پہلی رکعت میں بسم اللہ کی قرأت پر اقتصار کر لیا جائے اور باقی ماندہ رکعتوں میں اس کی قرأت نہ کی جائے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بسم اللہ کے متعلق یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ یہ سورتوں کے اوائل میں سے نہیں ہے، یعنی ہر سورت کا جز نہیں ہے بلکہ یہ اپنے مقام پر ایک آیت ہے جس کے ذریعے دو سورتوں کے درمیان فاصلہ پیدا کیا جاتا ہے۔ اس بنا پر ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ تبرک کے طور پر اس کے ساتھ ابتدا کی جائے۔ پھر یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ نماز کی ابتدا میں اس کی قرأت کی جاتی تھی۔ یہ بات ان روایات سے عیاں ہے جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ دوسری طرف نماز کی حرمت ایک ہی حرمت ہے یعنی نماز کے تمام افعال تحریمہ پر مبنی ہوتے ہیں، اس لیے پوری نماز اس فعل واحد کی طرح ہو گئی جس کی ابتدا میں اللہ کے نام کا ذکر کافی ہوتا ہے اور دوبارہ اس کی ضرورت نہیں پڑتی خواہ یہ کام کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو۔ مثلاً ہم مکتوب کی ابتدا میں بسم اللہ لکھ دیتے ہیں اور پھر اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی خواہ مکتوب کتنا ہی طویل کیوں نہ ہو جائے۔ پھر جس طرح رکوع اور سجود نیز تشہد اور دیگر ارکان صلوٰۃ کی ابتدا میں بسم اللہ کے اعادے کی ضرورت نہیں ہوتی اسی طرح سورت اور رکعات کی ابتدا میں بھی اس کی ضرورت نہیں ہوگی۔

بسم اللہ کا فقرہ سورتوں کے درمیان فصل کے لیے موضوع ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں سفیان بن عیینہ نے عمرو اور سعید بن جبیر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سورتوں کے درمیان فصل کا اس وقت تک علم نہیں ہوا تھا جب تک بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡمِ کا نزول نہیں ہوا۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لیے موضوع ہے، یہ سورتوں کا جز نہیں ہے، یعنی سورت کی قرأت کے وقت اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب بسم اللہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لیے موضوع ہے، تو پھر اس کے موضوع کے مطابق دو سورتوں کے درمیان اس کی قرأت کے ذریعے فصل کیا جانا چاہیے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ فصل کے مقصد کی معرفت تو اس کے نزول کے ذریعے ہو گئی ہے۔ جبکہ اس کے ذریعہ ابتدا کرنے کی ضرورت تبرک کی بنا پر ہے۔ اور یہ بات نماز کی ابتدا میں پائی جاتی ہے اور جب ایک دفعہ نماز کی ابتدا ہو جائے تو اختتام سے

پہلے دوبارہ ابتدا نہیں ہوتی جس کی بنا پر بسم اللہ کے اعادے کی بھی ضرورت نہیں رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ نماز کی ابتدا میں اس کی قرأت پر اقتصار کر لینا جائز قرار پایا۔

جو حضرات ہر رکعت میں بسم اللہ کی قرأت کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز کی ہر رکعت کے اندر قرأت کی ابتدا کی جاتی ہے اور پہلی رکعت کی قرأت دوسری رکعت کی قرأت کی قائم مقام نہیں ہوتی اور جب ہر رکعت کے اندر قرأت نئے سرے سے کرنے کی ضرورت پڑتی ہے تو اس اعتبار سے بعد کی رکعتیں پہلی رکعت کی طرح ہو جاتی ہیں اور جب پہلی رکعت میں اس کی قرأت مسنون ہے تو بعد کی رکعتوں کے اندر بھی اس کی قرأت کا یہی حکم ہوگا۔ کیونکہ ان رکعتوں میں قرأت کی ابتدا کی جائے گی۔ البتہ ہر سورت کی ابتدا میں اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ کیونکہ سورت کی قرأت فرض واحد ہے۔ اس بنا پر ایک رکعت میں سورت کا حکم اس کے ماقبل رکعت کا حکم ہوگا، کیونکہ یہ ایسے فعل پر دوام ہوگا جس کی ابتدا نمازی نے کر لی ہے، اور دوام کا حکم ابتدا کا حکم ہوتا ہے جس طرح رکوع کا حکم ہے۔ جب نمازی رکوع طویل کر لے۔ اسی طرح سجدہ اور دیگر افعال صلوٰۃ میں فعل واحد پر دوام ہوتا ہے اور اس کا حکم ابتداء کا حکم ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر ابتدا فرض ہو تو اس کے مابعد کا حکم بھی فرض کا حکم ہوگا۔

جو حضرات ہر سورت کی ابتدا میں بسم اللہ کی قرأت کے قائل ہیں ان کے دو گروہ ہیں۔ پہلا گروہ وہ ہے جس نے بسم اللہ کو سورت کا جز قرار نہیں دیا اور دوسرا گروہ وہ ہے جس نے اسے سورت کا جز قرار دیا ہے۔ اس گروہ کی رائے میں بسم اللہ کا اعادہ اسی طرح ہے جس طرح سورت کی آیات کی قرأت کی جاتی ہے۔ پہلے گروہ کی رائے میں ہر سورت ابتدا کی ہوئی نماز کی طرح ہے۔ اس لیے اس گروہ کے نزدیک سورت کی قرأت کی ابتدا بسم اللہ کی قرأت کے ساتھ اسی طرح ہوگی جس طرح نماز کی ابتدا اس کی قرأت کے ساتھ ہوتی تھی کیونکہ مصحف میں اسی طرح ہے۔ یہ بات بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص نماز کے بغیر سورت کی قرأت کرے تو اس کی ابتدا بسم اللہ کی قرأت سے کرے گا۔ اس لیے جب نمازی ایک سورت کی قرأت کرنے کے بعد دوسری سورت شروع کرے گا تو بسم اللہ کی قرأت بھی کرے گا۔

حضرت انس بن مالکؓ نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مجھ پر ابھی ابھی ایک سورت نازل ہوئی ہے"۔ پھر آپؐ نے بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ کی قرأت کی اور پھر اِنَّاۤ اَعۡطَیۡنٰکَ الۡکَوۡثَرَ کی تلاوت سورت کے آخر تک کی۔

حضرت ابو بردہؓ نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ پڑھ کر الٓرٰ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِيْنٍ کی تلاوت کی۔ یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے سوا بھی سورت کی قرأت کی ابتدا بسم اللہ سے کرتے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نماز کے اندر بھی بِسْمِ اللّٰهِ کا حکم اسی طرح ہے۔

عبداللہ بن دینارؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ سورۂ فاتحہ کی ابتدا بسم اللہ کے ذریعے کرتے تھے اور اس کے بعد کی سورت کی ابتدا بھی اسی کے ساتھ کرتے تھے۔

جریر نے مغیرہ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: "ابراہیم نخعیؒ نے ہمیں نماز پڑھائی، یہ مغرب کی نماز تھی، انھوں نے اَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِاَصْحَابِ الْفِيْلِ شروع کی اور جب سورت ختم کی تو اس کے ساتھ ہی لِاِيْلٰفِ قُرَيْشٍ کی بھی قرأت کرلی، لیکن دونوں سورتوں کے درمیان بسم اللہ کی قرأت نہیں کی۔

ساتواں نکتہ

نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت کے سلسلے میں ہمارے اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ نمازی اس کی سری قرأت کرے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ نمازی اگر چاہے تو اس کی جہری قرأت کرے اور اگر چاہے تو اسے سری طور پر پڑھ لے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نمازی اس کی جہری قرأت کرے گا۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جب امام جہری قرأت والی نماز پڑھا رہا ہو۔

اس بارے میں صحابہ کرام سے بہت زیادہ اختلاف مروی ہے۔ عمر بن ذر نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ انھوں نے کہا: "میں نے ابن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی" انھوں نے بسم اللہ کی جہری قرأت کی۔" حماد نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ بسم اللہ کی سری قرأت کرنے کے بعد سورۂ فاتحہ کی جہری قرأت کرتے تھے۔ حضرت انسؓ نے حضرت عمرؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ ابراہیم نخعی کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ان کے اصحاب بسم اللہ کی سری قرأت کرتے تھے۔

حضرت انسؓ نے روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ بسم اللہ کی سری قرأت کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن المغفل نے بھی حضرت انسؓ سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے مغیرہؓ نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت بیان کی ہے کہ نماز کے اندر امام کا بسم اللہ جہری طور پر پڑھنا ایک بدعت ہے۔ جریر نے عاصم الاحول سے روایت بیان کی ہے کہ عکرمہؓ سے نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت

کے متعلق سوال کیا گیا، تو انھوں نے جواب دیا کہ: اگر میں ایسا کروں تو میں اعرابی، یعنی بدوی بن جاؤں گا۔" امام ابو یوسف نے امام ابو حنیفہ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "مجھے حضرت ابن مسعودؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت بدویت ہے۔" حماد بن زید نے کثیر سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: حسنؓ سے نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ یہ کام ایک اعرابی یعنی بدوی ہی کر سکتا ہے۔"

اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ شریک نے عاصم سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے بسم اللہ کی جہری قرأت کی تھی۔ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے شاید نماز کے بغیر اس کی جہری قرأت کی ہو۔ عبدالملک بن ابی حسین نے عکرمہؓ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت کے بارے میں روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: "یہ کام بدوی لوگ کرتے ہیں۔"

حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انھوں نے بسم اللہ کو ایک آیت شمار کیا تھا اور کہا تھا کہ یہ "سبع مثانی" یعنی سورۂ فاتحہ کی تکمیل ہے، لیکن نماز کے اندر اس کی جہری قرأت حضرت علیؓ سے ثابت نہیں ہے۔ ابوبکر بن عیاش نے ابو سعید سے اور انھوں نے ابو وائل سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نماز کے اندر بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے اور نہ ہی تعوذ کی اور نہ ہی آمین کی۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت کی تھی۔

درج بالا روایات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بسم اللہ کی جہری یا سرّی قرأت کے بارے میں صحابہ کرام کے درمیان بڑا اختلاف تھا۔ حضرت انسؓ اور حضرت عبداللہ بن المغفل نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ بسم اللہ کی سرّی قرأت کرتے تھے، بعض طرق میں ہے کہ یہ حضرات اخفا کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن المغفل نے بسم اللہ کی جہری قرأت کو اسلام میں ایک نئی بات قرار دیا ہے۔ ابوالجوزاء نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز کا افتتاح تکبیر اور الحمد للہ کی قرأت کے ساتھ کرتے اور اس کا اختتام تسلیم (السلام علیکم و رحمۃ اللہ) کے ساتھ کرتے۔

۱۲۴۶۰۵

ہمیں ابوالحسن عبیداللہ بن الحسین الکرخی نے، انھیں الحضرمی نے، انھیں محمد بن العلاء نے انھیں معاویہ بن ہشام نے محمد بن جابر سے، انھوں نے حماد سے، انھوں نے ابراہیم نخعی سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی فرض نماز میں بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کی، نہ ہی حضرت ابوبکرؓ نے اور نہ ہی عمرؓ نے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک بسم اللہ اپنے مقام پر ایک آیت ہے تو پھر اس کی جہری قرأت اسی طرح واجب ہوگی جس طرح جہری نمازوں میں بالجہر قرأت کی واجب ہوتی ہے، کیونکہ یہ کوئی اصول نہیں ہے کہ ایک ہی رکعت میں کچھ آیات کی قرأت تو جہراً کی جائے اور کچھ کی سرّاً۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، اور اس کی ابتدا تبرک کے طور پر کی جاتی ہے۔ اس لیے یہ جائز ہے کہ اس کی جہری قرأت نہ کی جائے کیا آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری اِنِّیْ وَجَّھْتُ وَجْھِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ قرآن کا حصہ ہے لیکن جو شخص اس آیت کے ذریعے نماز کا افتتاح کرے تو اس کی جہری قرأت نہیں کرے گا، جبکہ پوری قرأت جہری کرے گا۔ یہی کیفیت بسم اللہ کی قرأت کی بھی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بسم اللہ کے اخفاء کا ثبوت اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بسم اللہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں ہے اگر وہ اس کا جزء ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سورۂ فاتحہ کی دیگر آیات کی طرح اس کی بھی جہری قرأت فرماتے۔

اگر کوئی شخص بسم اللہ کی جہری قرأت کے سلسلے میں اس روایت سے استدلال کرے جسے نعیم المجمر نے نقل کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انھوں نے بسم اللہ کی جہری قرأت کی اور سلام پھیرنے کے بعد فرمایا کہ: نماز پڑھنے کے اعتبار سے میں تم سب سے بڑھ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشابہت رکھتا ہوں"۔

اسی طرح ابن جریج نے ابن ابی ملیکہ سے اور انھوں نے حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر میں جب نماز پڑھتے تو بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ، اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ کی قرأت کرتے، اسی طرح جابر الجعفی نے ابوالطفیل سے، انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت عمارؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بسم اللہ کی جہری قرأت فرماتے تھے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ سے نعیم المجمر کی روایت کا تعلق

ہے تو اس میں بسم اللہ کی جہری قراءت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے کیونکہ نعیم نے صرف یہ ذکر کیا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے بسم اللہ کی قراءت کی تھی۔ انھوں نے یہ نہیں کہا کہ حضرت ابوہریرہؓ نے اس کی جہری قراءت کی تھی، یہ بات عین ممکن ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے بسم اللہ کی قراءت کی ہو، لیکن جہری قراءت نہ کی ہو۔ راوی کو اس کی قراءت کا علم یا تو اس بنا پر ہو گیا تھا کہ خود حضرت ابوہریرہؓ نے اسے یہ بات بتائی تھی یا اس بنا پر ہوا تھا کہ وہ حضرت ابوہریرہؓ سے اس قدر قریب تھا کہ اس نے ان کی سِرّی قراءت سن لی تھی۔

جس طرح یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ظہر اور عصر میں قراءت کرتے اور بعض دفعہ آپ کی قراءت کی ہوئی آیت ہمارے کانوں تک پہنچ جاتی۔ اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آپ ان نمازوں میں جہری قراءت نہیں کرتے تھے۔ عبدالواحد بن زیاد نے روایت بیان کی ہے کہ انھیں عمارہ بن القعقاع نے، انھیں ابوزرعہ نے اور انھیں حضرت ابوہریرہؓ نے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب دوسری رکعت کے لیے کھڑے ہوتے تو سکوت کیے بغیر الحمدللہ کی قراءت شروع کر دیتے۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپ کے نزدیک بسم اللہ کا فقرہ سورۂ فاتحہ کا جزء نہیں تھا اور اسی بنا پر آپؐ اس کی جہری قراءت نہیں کرتے تھے۔ اس لیے کہ جو شخص بسم اللہ کو سورۂ فاتحہ کی آیت نہیں سمجھتا وہ اس کی جہری قراءت نہیں کرتا۔

جہاں تک حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کا تعلق ہے تو لیث نے عبداللہ بن عبید بن ابی ملیکہ سے اور انھوں نے معلّی سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضرت ام سلمہؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کے بارے میں سوال کیا۔ اس کے جواب میں حضرت ام سلمہؓ نے آپؐ کی قراءت ایک ایک حرف کی تفسیر کرتے ہوئے بیان کی۔ اس روایت میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کی کیفیت ذکر کر دی، لیکن اس میں یہ بات بیان نہیں ہوئی کہ آپؐ کی یہ قراءت نماز والی قراءت تھی۔ اس میں جہر اور اخفاء پر کوئی دلالت نہیں ہے اس میں زیادہ سے زیادہ یہی بات بیان ہوئی ہے کہ آپؐ نے بسم اللہ کی قراءت کی تھی چنانچہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ آپؐ نے بسم اللہ کی جہری قراءت نہیں کی۔ یہاں یہ بات ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو اپنی قراءت کی کیفیت بتائی ہو اور انھوں نے آگے یہ بات راوی کو بتا دی ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت سنی ہو جس میں آپؐ نے بسم اللہ جہری طور پر نہ پڑھی ہو، لیکن حضرت ام سلمہؓ نے آپؐ سے قریب ہونے کی بنا پر اسے

سن لیا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حضرت ام سلمہؓ نے ذکر کیا ہو کہ آپؐ ان کے گھر میں نماز پڑھتے تھے۔ یہ فرض نماز نہیں ہو سکتی اس لیے کہ آپؐ فرض نماز کبھی تنہا نہیں پڑھتے تھے، بلکہ جماعت کے ساتھ اس کی ادائیگی کرتے تھے، چنانچہ ہمارے نزدیک بھی تنہا پڑھنے والے، نیز نفل ادا کرنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ جس طرح چاہے قرأت کرے یعنی اگر چاہے تو جہری قرأت کرے اور اگر چاہے تو سرّی قرأت کرلے۔

جہاں تک ابوالطفیل سے جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے تو جابرؓ ایسا راوی ہے جس کی روایت کی بنا پر کوئی حجت ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہ بات اس کے بارے میں منقول کئی امور کی وجہ سے ہے۔ ان امور کی بنا پر اس کی روایت ساقط شمار ہوتی ہے۔ اس کی ایک بات تو یہ منقول ہوئی ہے کہ وہ رجعت کا قائل تھا (روافض کا ایک گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ آپ آسمان میں بادلوں کے اندر چھپے ہوئے ہیں اور آپ وہاں سے دنیا میں واپس آئیں گے۔ اسے عقیدۂ رجعت کہا جاتا ہے) نیز یہ کہ اپنی بہت سی روایات میں اس نے کذب بیانی سے کام لیا ہے اور ائمہ سلف میں سے ایک گروہ نے اسے کاذب قرار دیا ہے۔ ادھر ابو وائل نے حضرت علیؓ سے روایت بیان کی ہے کہ وہ (حضرت علیؓ) بسم اللہ کی جہری قرأت نہیں کرتے تھے۔ اگر حضرت علیؓ کے نزدیک بسم اللہ کی جہری قرأت ثابت ہوتی تو آپ اس کی خلاف ورزی نہ کرتے۔

اس مسئلے پر ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے، اگر بسم اللہ کے جہر اور اخفاء کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث مساوی بھی ہو جائیں تو بھی دو وجوہ کی بنا پر اخفا پر عمل اولیٰ ہوگا:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ سلف کا عمل اخفاء پر ہے، جہر پر نہیں ہے۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن المغفل اور حضرت انس بن مالکؓ شامل ہیں۔ نیز ابراہیم نخعی نے بسم اللہ کی جہری قرأت کو بدعت قرار دیا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ اگر ایک مسئلے کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو متضاد روایتیں منقول ہوں اور ان میں کسی ایک پر سلف کا عمل ظاہر ہو جائے تو اس صورت میں جس پہلو پر سلف کا عمل ظاہر ہو گیا ہو اسے اخذ کر لینا اولیٰ ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر بسم اللہ کی جہری قرأت ثابت ہوتی تو اس کے متواتر و مستفیض طریقے سے نقل کا وجود ہوتا جس طرح یہ نقل تمام قرأت کے بارے میں موجود ہے۔ جب تواتر کے ساتھ اس

بارے میں نقل موجود نہیں ہے تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ یہ بات ثابت نہیں ہے کیونکہ بسم اللہ کی جہری قرأت کے مسنون ہونے کی معرفت کی ضرورت اسی طرح تھی جس طرح سورۂ فاتحہ کی دیگر آیات کی جہری قرأت کے مسنون ہونے کی معرفت کی ضرورت۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جس کا ذکر ابو العباس محمد بن یعقوب الاصم نے کیا، انھیں الربیع بن سلیمان، انھیں امام شافعی نے، انھیں ابراہیم بن محمد نے، انھیں عبداللہ بن عثمان بن خثیم نے اسماعیل بن عبید بن رفاعہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ حضرت معاویہؓ مدینہ منورہ آئے اور لوگوں کو نماز پڑھائی لیکن انھوں نے بسم اللہ کی قرأت نہیں کی اور نہ ہی رکوع میں جاتے ہوئے اور سجدے سے اٹھتے ہوئے تکبیر کہی۔ جب انھوں نے سلام پھیرا تو انصار و مہاجرین چلا اٹھے اور کہا کہ "معاویہ، تم نے نماز چرالی، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اور رکوع میں جاتے وقت نیز سجدے سے اٹھتے وقت تکبیریں کہاں گئیں؟" یہ سن کر انھوں نے دوبارہ نماز پڑھائی اور اس میں وہ باتیں کیں جن کے نہ کرنے پر مقتدیوں نے نکتہ چینی کی تھی۔ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حضرات انصار و مہاجرین کو بسم اللہ کی جہری قرأت کا علم تھا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر بات اسی طرح ہوتی جس طرح معترض نے کہا ہے تو اس کی معرفت حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن المغفل، حضرت ابن عباسؓ اور دیگر تمام اصحاب کو ہوتی جن سے ہم نے بسم اللہ کے اخفاء کی روایتیں نقل کی ہیں، اور یہ حضرات اس معرفت کے لیے اولیٰ بھی تھے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد تھا کہ: "تم میں سے عقلمند اور سمجھدار لوگ مجھ سے متصل کھڑے ہو جایا کریں"۔ یہی حضرات نماز کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان لوگوں کی بہ نسبت قریب ہوتے تھے جن کا ذکر معترض نے نام لیے بغیر مجہول صورت میں کیا ہے۔ علاوہ ازیں روایت کا یہ ڈھنگ استفاضہ قرار نہیں دیا جا سکتا اس لیے کہ معترض نے حضرات مہاجرین و انصار کا قول بطریق آحاد روایت کیا ہے۔ اس کے ساتھ اس روایت میں یہ پہلو بھی موجود ہے کہ اس میں جہر کا ذکر نہیں ہے، بلکہ صرف اتنی بات مذکور ہے کہ حضرت معاویہؓ نے بسم اللہ کی قرأت نہیں کی۔ ہم بھی بسم اللہ کے ترک کو ناپسند کرتے ہیں۔ ہماری بحث کا موضوع تو صرف یہ ہے کہ جہرا ور اخفا میں کونسی بات اولیٰ ہے۔

آٹھواں نکتہ

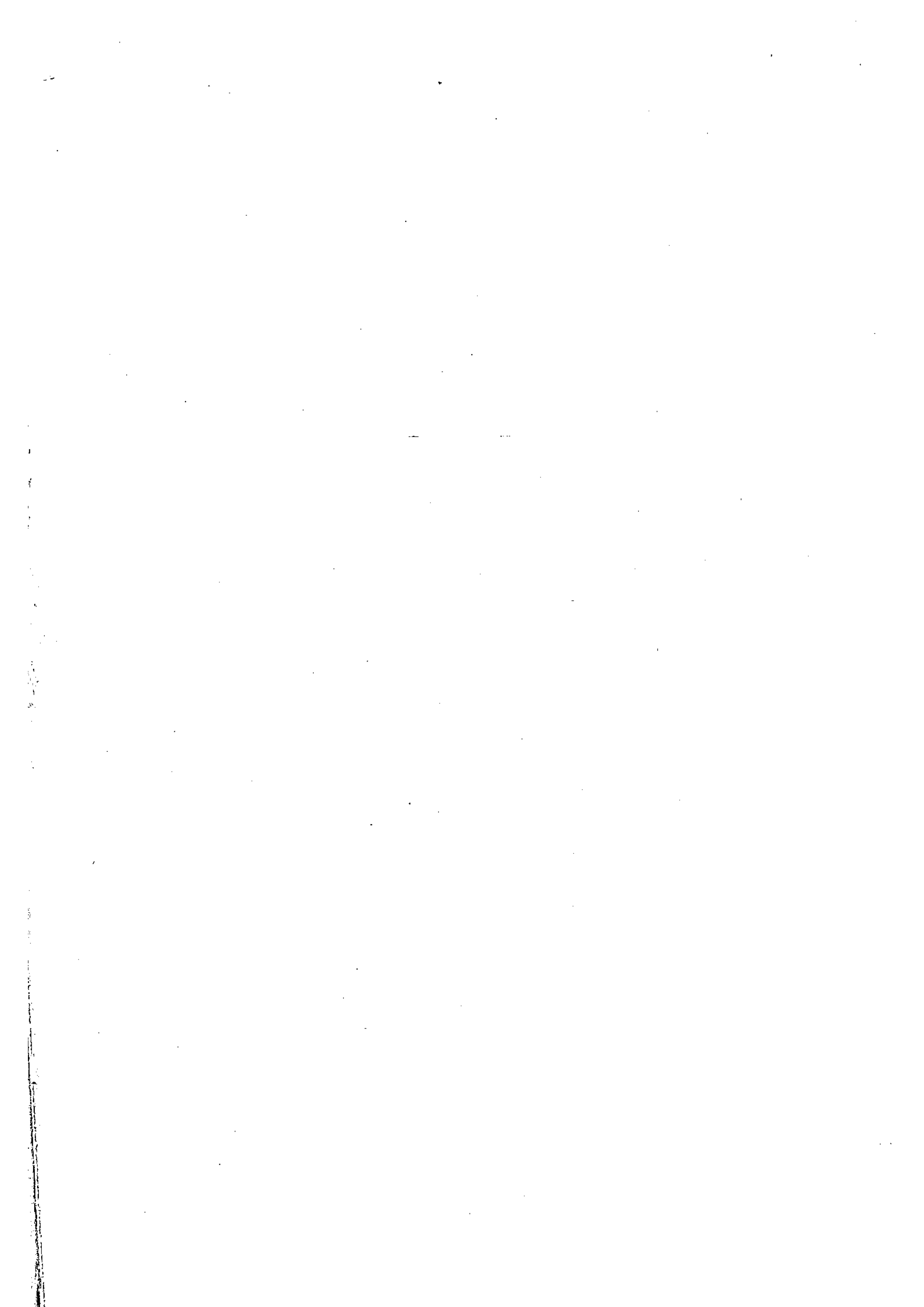
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کا فقرہ جن احکام کو متضمن ہے ان میں ایک یہ ہے کہ

برکت حاصل کرتے اور اللہ کی عظمت بیان کرنے کی غرض سے کاموں کی ابتدا اس کے ساتھ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز جانور ذبح کرتے وقت اسے پڑھنے کو لازم کیا گیا ہے۔ یہ فقرہ دین کا ایک شعار اور اسلام کا ایک بڑا نشان ہے۔ نیز شیطان کو بھگانے کا ایک بڑا ذریعہ ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جب بندہ اپنے طعام پر اللہ کا نام لے لیتا ہے تو پھر شیطان اس میں سے کچھ لے نہیں سکتا اور اگر طعام پر اللہ کا نام نہ لے تو پھر شیطان بھی اس کے ساتھ شریک ہو کر کھانے میں سے لے لیتا ہے۔

بسم اللہ کے ذریعے مشرکین سے مخالفت کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ مشرکین اپنے کاموں کی ابتدا بتوں کے ناموں سے یا ان دیگر مخلوقات کے ناموں سے کرتے تھے جن کی وہ پوجا اور پرستش کرتے تھے۔

بسم اللہ خوف زدہ شخص کی جائے پناہ ہے اور بسم اللہ پڑھنے والے کے لیے اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سب سے کٹ کر اللہ کی طرف مائل ہو گیا ہے اور اسی کی پناہ میں آ گیا ہے۔ بسم اللہ کی آواز سننے والے کے لیے سامعہ نواز ہے۔ اس کے ذریعے اللہ کی الوہیت کا اقرار اور اس کی نعمتوں کا اعتراف ہوتا ہے۔ اس کے واسطے سے اللہ تعالیٰ سے مدد اور اس کی پناہ طلب کی جاتی ہے۔ اس میں اللہ کے ایسے دو نام ہیں جو صرف اس کی ذات کے ساتھ مخصوص ہیں کسی اور کو ان ناموں سے مسمّٰی نہیں کیا جا سکتا۔ وہ ہیں اللہ اور الرحمٰن۔


سورة الفاتحة



نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ نماز کی پہلی دو رکعتوں میں سے ہر ایک رکعت کے اندر سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ ایک اور سورۃ کی قرأت کی جائے گی۔ اگر نمازی ان رکعتوں میں سورۂ فاتحہ کی قرأت ترک کر کے اس کے بجائے کوئی اور سورت پڑھ لے تو یہ بری حرکت ہوگی۔ تاہم نماز ہو جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر نمازی پہلی دو رکعتوں میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کفایت کرنے والی قرأت کی کم سے کم مقدار سورۂ فاتحہ کی قرأت ہے۔ اگر نمازی سورۂ فاتحہ کا ایک حرف بھی چھوڑ دے اور نماز سے باہر ہو جائے تو اسے نماز کا اعادہ کرنا ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ الاعمش خیثمہ سے اور انھوں نے عبایہ بن ربعی سے روایت بیان کی کہ انھوں نے کہا حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ جس نماز میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ دو یا اس سے زائد آیتوں کی قرأت نہ کی جائے وہ نماز نہیں ہوتی۔" ابن علیہ نے الجریری سے، انھوں نے ابن بریدہ سے اور انھوں نے حضرت عمران بن حصین سے روایت کی کہ انھوں نے فرمایا: جس نماز میں سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ دو یا اس سے زائد آیتوں کی قرأت نہ کی جائے وہ نماز نہیں ہوتی۔" معمر نے ایوب سے اور انھوں نے ابوالعالیہ سے روایت بیان کی کہ انھوں نے فرمایا: "میں نے حضرت ابن عباسؓ سے نماز کی ہر رکعت میں قرأت کے متعلق پوچھا تو انھوں نے فرمایا: "قرآن میں سے پڑھ لو چاہے تھوڑی چاہے زیادہ، اور قرآن میں سے کوئی چیز قلیل نہیں ہے۔" حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ جو نمازی سورہ فاتحہ کی قرأت بھول جائے اور اس کے بجائے کسی اور سورۃ کی قرأت کر لے تو اس سے اسے نقصان نہیں پہنچے گا اور اس کی نماز ہو جائے گی۔" وکیع نے جریر بن حازم سے اور انھوں نے الولید بن یحییٰ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت جابر بن زید ایک دن نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے اور پھر (مُدْهَامَّتَانِ) کی قرأت کر کے رکوع میں چلے گئے۔"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ اور حضرت عمرانؓ سے جو روایت منقول ہے کہ سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ دو آیتوں کی قرأت کے بغیر نماز نہیں ہوتی وہ تکمیل کے جواز پر محمول ہے۔ اصل کی نفی پر محمول نہیں ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف سورۂ فاتحہ کی قرأت کے ساتھ نماز مکمل ہو جاتی ہے۔

اگرچہ سورۂ فاتحہ کا تارک بُری حرکت کا مرتکب قرار پائے گا تاہم اس کے بغیر نماز کے جواز کی دلیل یہ قول باری ہے (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْکِ الشَّمْسِ اِلٰی غَسَقِ الَّیْلِ وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ) آفتاب ڈھلنے کے بعد سے رات کے اندھیرے تک نماز ادا کیجیے اور فجر کے قرآن کا بھی التزام کیجیے) اس سے مراد فجر کی نماز میں قرآن پڑھنا ہے۔ کیونکہ اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ فجر کی نماز کے وقت نماز میں قرآن کی قرأت فرض ہے۔ امر کا صیغہ اس وقت تک ایجاب پر محمول ہوتا ہے جب تک ندب یعنی استحباب کی دلالت قائم نہ ہو جائے۔ اس لیے مذکورہ بالا نص کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ نماز میں نمازی جہاں کہیں سے بھی قرآن کی قرأت کرے نماز ہو جائے گی کیونکہ اس میں قرآن کے کسی خاص حصے کی قرأت کی تخصیص نہیں ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (قرآن میں سے جو کچھ آسانی سے پڑھا جا سکے اس کی قرأت کرو) اس سے نماز کے اندر قرأت مراد ہے اور اس کی دلیل یہ قول باری ہے: (اِنَّ رَبَّکَ یَعْلَمُ اَنَّکَ تَقُوْمُ اَدْنٰی مِنْ ثُلُثَیِ الَّیْلِ (آپ کا پروردگار خوب جانتا ہے کہ آپ رات کی دو تہائی کھڑے رہتے ہیں) تا قول باری: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ۔

اُمت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ بات صلوٰۃ اللیل کے متعلق کہی گئی ہے۔ ہمارے نزدیک قول باری: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ میں عموم ہے جو صلوٰۃ اللیل اور دیگر نوافل و فرائض سب کو شامل ہے کیونکہ نص کے الفاظ میں عموم ہے۔ اس سے فرائض و نوافل تمام نمازیں مراد ہیں۔ اس کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت رفاعہؓ بن رافع کی وہ حدیث میں جس میں ذکر ہے کہ جب ایک بدوی نے نماز اچھی طرح ادا نہیں کی تو آپ نے اسے نماز کا طریقہ سکھاتے ہوئے فرمایا: پھر جتنا قرآن آسانی سے پڑھا جا سکے پڑھ لیا کرو۔" ہمارے نزدیک آپؐ کا یہ حکم قرآن سے ہی صادر ہوا تھا کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کوئی ایسا حکم دیتے جو قرآن میں مذکورہ حکم کے مترادف ہوتا تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہو جاتا کہ آپؐ نے یہ حکم قرآن سے دیا ہے۔ مثلاً چور کے قطع ید کا حکم اور زانی کو کوڑے لگانے کا حکم اور اسی طرح کے دوسرے احکام۔ مذکورہ بالا

حکم میں آپ نے فرض یا نفل کی تخصیص نہیں کی جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کی مراد تمام نمازوں کے لیے عام ہے۔ یہ حدیث دو وجوہ سے سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کے جواز پر دلالت کرتی ہے:

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ آیت کی مراد تمام نمازوں کے لیے عام ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کے جواز کے لیے بنفسہٖ مستقل دلیل ہے۔ نیز یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ صلوٰۃ اللیل کے بارے میں نازل ہونے والی اس آیت کی تائید اگر کسی حدیث سے نہ بھی ہوتی تو بھی یہ بات صلوٰۃ اللیل کے سوا دیگر فرائض و نوافل میں اس آیت کے حکم کے لزوم کے لیے مانع نہ بنتی، اور اس کا مانع نہ بننا دو وجوہ کی بنا پر ہے:

پہلی وجہ یہ ہے کہ جب یہ حکم صلوٰۃ اللیل میں ثابت ہوگیا تو دیگر تمام نمازیں بھی اسی طرح کی ہوگئیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ قرأت کے اندر فرض اور نفل نمازوں میں کوئی فرق نہیں ہے نیز یہ کہ جو قرأت نفل کے اندر جائز ہے وہ فرض کے اندر بھی جائز ہے جس طرح رکوع اور سجود نیز دیگر تمام ارکان صلوٰۃ کے اندر نفل اور فرض میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ تمہارے نزدیک فرض اور نفل نمازوں میں فرق ہے اس لیے کہ فرض کی آخری دو رکعتوں میں تمہارے نزدیک قرأت واجب نہیں ہے اور نفل کے اندر یہ واجب ہے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات تو اس امر پر دال ہے کہ قرأت کے حکم میں نفل نماز فرض نماز سے زیادہ مؤکد ہے اس لیے جب سورۂ فاتحہ کے بغیر نفل نماز جائز ہو جاتی ہے تو فرض نماز بطریق اولیٰ جائز ہو جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی نے بھی فرض اور نفل نمازوں میں فرق نہیں کیا ہے، یعنی جس نے ان میں سے ایک کے اندر سورۂ فاتحہ کی قرأت واجب کی ہے اس نے دوسری کے اندر بھی یہ قرأت واجب کردی ہے اور جس نے ان میں سے ایک کے اندر سورۂ فاتحہ کی فرضیت ساقط کردی ہے اس نے دوسری کے اندر بھی اس کی فرضیت کا اسقاط کردیا ہے۔ اور جب ظاہر آیت سے ہمارے نزدیک سورۂ فاتحہ کے بغیر نفل نماز کا جواز ثابت ہوگیا تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ فرض نماز کا حکم بھی ایسا ہی ہو۔

اگر کوئی شخص کہے کہ سورۂ فاتحہ کے ترک کے جواز پر آیت کے اندر کونسی دلالت ہے؟ تو اس سے کہا جائے گا کہ قول باری: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ تخییر (اختیار دینے کا متقاضی ہے اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ "جو چاہو پڑھو"۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی سے کہے کہ میرے

اس غلام کی جو قیمت بھی آسانی سے مل سکے اس کے بدلے فروخت کر دو تو اسے اختیار ہوگا کہ جو قیمت بھی اسے مناسب نظر آئے اس کے بدلے اسے فروخت کر دے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ آیت تخییر کی مقتضی ہے تو پھر ہمارے لیے اس کا اسقاط اور ایک معیّن چیز یعنی سورۂ فاتحہ پر اقتصار جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایسی صورت میں آپ کے مقتضا یعنی تخییر کا نسخ لازم آئے گا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ زیر بحث آیت اس قول باری کے بمنزلہ ہے:

(قربانی کا جو جانور بھی میسّر آسکے) یہاں اس آیت کے ذریعے اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری پر اقتصار کا وجوب آیت کے نسخ کا سبب نہیں بنا، جبکہ (ھدی) کا اسم ان جانوروں کے علاوہ ان تمام جانوروں پر صادق آتا ہے جنہیں قربانی کرنے کے لیے حرم لے جایا جاسکتا ہو اور جن کا صدقہ دیا جاسکتا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قربانی کرنے والے کا اختیار اس طرح باقی ہے کہ وہ ان تینوں اصناف میں سے جس جانور کی چاہے قربانی دے سکتا ہے۔ اس طرح ان تینوں اصناف پر اقتصار کے وجوب کی بنا پر نہ تو آپ کے حکم یعنی تخییر کا رفع لازم آیا اور نہ ہی اس کا نسخ، اس اقتصار کی بنا پر تو صرف تخصیص لازم آئی۔ اس کی نظیر وہ اثر ہے جو کم از کم ایک آیت کی قرأت کے بارے میں وارد ہوا ہے اور اس سے کم کی قرأت جائز نہیں ہے۔ اس اثر کی وجہ سے آیت کا نسخ لازم نہیں ہوا کیونکہ نمازی کا یہ اختیار اب بھی باقی رہا کہ وہ قرآن میں جہاں سے بھی چاہے قرأت کرلے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ قول باری: فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ کا اطلاق سورۂ فاتحہ کے سوا قرآن کے باقی ماندہ حصوں پر ہوتا ہے اس لیے مذکورہ قول باری میں نسخ کا کوئی پہلو نہیں ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے درست نہیں ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اس قول باری میں قرأت کا حکم نماز کے اندر قرأت سے عبارت ہے، اس بنا پر یہ قرأت صرف اسی صورت میں عبادت بنے گی جب اسے نماز کے ان ارکان میں شمار کیا جائے جن کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس قول باری کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ نمازی نماز کے اندر جو بھی قرأت کرے اس میں اسے تخییر حاصل ہو۔ اس لیے مذکورہ قرأت کو قرآن کے بعض حصوں کے ساتھ خاص کر دینا اور بعض کے ساتھ خاص نہ کرنا جائز نہیں ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ زیر بحث قول باری صیغۂ امر ہے اور امر کی حقیقت اور اس کا مقتضا وجوب ہے۔ اس لیے امر کے اس صیغے کو مستحب قرأت کی طرف پھیر دینا اور واجب قرأت کو چھوڑ دینا درست نہیں ہوگا۔

ہماری مذکورہ بات پر احادیث کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک حدیث وہ ہے جس کی محمد بن بکر نے روایت کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مؤمل بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے اسحٰق بن عبداللہ بن ابی طلحہ سے، انھوں نے علی بن یحییٰ بن خلاد سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ ایک شخص مسجد میں آیا، نماز پڑھی اور پھر آکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام عرض کیا۔ آپؐ نے سلام کا جواب دے کر اس سے فرمایا: "واپس جاؤ اور جاکر نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی"۔ یہ سن کر وہ شخص واپس چلا گیا اور پہلے کی طرح نماز پڑھ کر پھر آپؐ کے پاس آیا اور سلام عرض کیا۔ آپ نے سلام کا جواب دے کر اس سے پہلی بات دہرائی۔ وہ شخص واپس چلا گیا اور حسب سابق نماز پڑھ کر واپس آپ کے پاس آیا اور سلام عرض کیا۔ آپ نے تیسری بار بھی وہی بات دہرائی اور اس نے تیسری مرتبہ بھی نماز ادا کی۔ اس پر آپ نے فرمایا: "نماز پڑھنے والے کی نماز صرف اس وقت مکمل ہوگی جب وہ وضو کرے اور وضو کا پانی اعضائے وضو پر ڈال لے، پھر تکبیر کہے اللہ کی حمد و ثنا کرے اور قرآن میں سے جتنی چاہے قرأت کرے اور پھر اللہ اکبر کہہ کر رکوع میں جائے اور رکوع میں اتنی دیر تک رہے کہ اس کے مفاصل اپنے اپنے مقام پر ٹک جائیں۔ (تا آخر حدیث)

یہ حدیث محمد بن بکر نے بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے محمد بن المثنیٰ نے، ان سے یحییٰ بن سعید نے عبیداللہ سے، ان سے سعید بن ابی سعید نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنی کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور نماز پڑھی اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر آپ کو سلام عرض کیا (راوی نے مذکورہ بالا حدیث کے الفاظ یہاں بھی بیان کیے) پھر آپؐ نے اس سے فرمایا: "جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اللہ اکبر کہو اور پھر قرآن میں سے جو کچھ آسانی سے پڑھ سکو اس کی قرأت کرو اور پھر رکوع میں جاؤ۔ (تا آخر حدیث)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی حدیث کے الفاظ ہیں: "پھر قرآن میں سے جتنی چاہے قرأت کرے"۔ اور دوسری حدیث کے الفاظ ہیں: "جو کچھ آسانی سے پڑھ سکو اس کی قرأت کرو"۔ اس طرح آپ نے مذکورہ شخص کو اپنے حسب منشا قرأت کرنے کا اختیار دے دیا۔ اگر سورۂ فاتحہ کی قرأت واجب ہوتی تو آپؐ اسے ضرور اس کی تعلیم دیتے کیونکہ آپؐ کو معلوم تھا کہ مذکورہ شخص نماز کے احکام سے ناواقف ہے۔ اس لیے کہ ایک لاعلم شخص کو تعلیم دینے کے سلسلے میں یہ طریق کار درست نہیں ہے کہ اسے بعض فرائض کی تعلیم دے دی جائے اور بعض دوسرے فرائض سے اسے لاعلم رکھا جائے۔

اور اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض نہیں ہے۔

ایک اور حدیث عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، ان سے احمد بن علی جزار نے، ان سے عامر بن سیار نے، ان سے ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان نے، ان سے سفیان نے ابو نضرہ سے، انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قرأت کے بغیر کوئی نماز نہیں، نماز میں سورۂ فاتحہ یا قرآن کی کسی اور سورت کی قرأت کی جائے۔"

اسی طرح محمد بن بکر نے حدیث بیان کی، ان سے ابو داؤد نے، ان سے وہب بن بقیہ نے خلد سے، انھوں نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے علی بن یحییٰ بن خلاد سے اور انھوں نے رفاعہ بن رافع سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جب تم نماز کے لیے قبلہ رو کھڑے ہو جاؤ تو تکبیر کہو اور پھر ام القرآن یعنی سورۂ فاتحہ پڑھو اور جتنی اللہ چاہے قرأت کرو۔" (پھر راوی نے پوری حدیث بیان کی)

اس حدیث میں سورۂ فاتحہ اور دوسری سورت کی قرأت کا ذکر ہے اور یہ بات دوسری حدیث کے خلاف نہیں ہے، اس لیے کہ یہ حدیث ان معنوں پر محمول ہے کہ اگر سورہ فاتحہ کا پڑھنا آسان ہو تو اسی کی قرأت کرے کیونکہ مذکورہ حدیث کو قرأت کے سلسلے میں فرض کی تعیین پر محمول کرنا اس بنا پر درست نہیں ہے کہ اس سے اس تخییر کا نسخ لازم آئے گا جس کا ذکر دوسری حدیث میں آیا ہے۔ اور ایک حدیث دوسری حدیث کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی کیونکہ دونوں حدیثیں ایک ہی واقعہ کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ایک حدیث میں تو قرأت کے اندر تخییر کا ذکر ہے اور دوسری حدیث میں سورہ فاتحہ پڑھنے کا حکم ہے اور اس میں تخییر نہیں ہے، بلکہ سورۂ فاتحہ کے ماسوا قرأت میں تخییر ہے جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے: اور پھر سورہ فاتحہ پڑھو اور اس کے بعد جتنی اللہ چاہے قرأت کرو۔" اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ دوسری حدیث میں مذکورہ تخییر سورۂ فاتحہ کے ماسوا قرأت میں ہے۔ اس حدیث میں سورۂ فاتحہ کا ذکر نہیں ہے تو اس کی وجہ کسی راوی کی غفلت بھی ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث میں ایک اضافہ بھی موجود ہے، وہ یہ کہ اس میں بلا تخییر سورۂ فاتحہ کی قرأت کا حکم دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس حدیث میں تخییر کا علی الاطلاق ذکر ہے اسے اس حدیث پر محمول کرنا جائز نہیں ہے جس میں معترض کے دعویٰ کے مطابق سورۂ فاتحہ کا ذکر ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ دونوں حدیثوں پر بغیر کسی تخصیص کے عمل کر لیا جائے بلکہ ہمارے لیے یہ کہنا ضروری ہے کہ مطلق حدیث میں مذکورہ تخییر کا حکم اس حدیث میں بھی ثابت ہے جو سورہ فاتحہ کے ذکر کے ساتھ مقید ہے۔ اس بنا پر تخییر سورۂ فاتحہ اور دیگر سورتوں کے لیے عام ہوگی اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم چاہو تو سورۂ فاتحہ کی قرأت کر لو اور اس کے سوا دوسری سورت کی بھی یہ ایسی صورت میں سورۂ فاتحہ کے اندر زائد تخییر استعمال ہوگی یعنی قرأت فاتحہ کے سلسلے میں ایک زائد تخییر پر عمل ہو جائے گا اور قرأت کی بعض صورت کے ساتھ اس تخییر کی تخصیص کی ضرورت نہیں رہے گی۔

درج بالا بات پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو محمد بن بکر نے روایت کی۔ انھوں نے ابوداؤد سے، انھوں نے ابراہیم بن موسیٰ سے، انھوں نے عیسیٰ سے، انھوں نے جعفر بن میمون البصری سے، انھوں نے ابوعثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے، وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے فرمایا: باہر جاؤ اور جا کر مدینہ میں اعلان کر دو کہ قرآن کی قرأت کے بغیر کوئی نماز نہیں، خواہ سورۂ فاتحہ اور اس سے زائد کی قرأت ہی سہی۔" آپ کے ارشاد کا پہلا حصہ: قرآن کی قرأت کے بغیر کوئی نماز نہیں۔" اس امر کا مقتضی ہے کہ نمازی قرآن کی جو بھی قرأت کرے گا اس کی نماز ہو جائے گی۔ آپ کے ارشاد کا دوسرا حصہ: خواہ سورۂ فاتحہ اور اس سے زائد کی قرأت ہی سہی" بھی سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اگر قرأت کی فرضیت سورۂ فاتحہ کی قرأت کے ساتھ متعین ہوتی تو آپ یہ نہ فرماتے کہ: خواہ سورۂ فاتحہ اور اس سے زائد کی قرأت ہی سہی بلکہ فرماتے: سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بغیر کوئی نماز نہیں۔

مذکورہ بالا بات پر اس حدیث سے دلالت ہوتی ہے جسے ابن عیینہ نے العلاء بن عبدالرحمن سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نماز کے اندر سورۂ فاتحہ کی قرأت نہ کی جائے وہ ناقص نماز ہے۔" یہ حدیث امام مالک اور ابن جریج نے العلاء سے، انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابوالسائب سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔

دونوں حدیثوں کی سند میں راویوں کا اختلاف ان کی تضعیف کا باعث نہیں بن سکتا، اس لیے کہ یہ مروی ہے کہ راوی العلاء نے اپنے والد اور ابوالسائب دونوں سے سماع کیا ہے۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے "خداج" کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ خداج ناقص کو کہتے ہیں۔ آپ کا یہ ارشاد اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کے بغیر پڑھی گئی نماز ہو تو جاتی ہے لیکن ناقص رہتی ہے۔ کیونکہ اگر ایسی نماز جائز نہ ہوتی تو اس پر لفظ ناقص کا اطلاق نہ کیا جاتا اس لیے کہ اس کا ناقص صورت میں اثبات اس کے بطلان کی نفی کرتا ہے کیونکہ ایسی چیز جس کا کوئی

حصہ سرے سے ثابت نہ ہوا سے ناقص کے وصف سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس اونٹنی پر ایک سال گزر جائے اور وہ حاملہ نہ ہو تو اس کے لیے یہ فقرہ استعمال نہیں ہوتا کہ: قد اخدجت (اونٹنی نے ناقص بچہ جنا) بلکہ جب اونٹنی ناقص الخلقت بچہ گرا دے، یا مدت حمل کے اختتام سے پہلے بچہ جن دے تو اس کے لیے "اخدجت وخدجت" کا فقرہ استعمال کیا جاتا ہے۔ جو اونٹنی سرے سے حاملہ ہی نہ ہوئی ہو اسے خداج کے وصف سے موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ سورۂ فاتحہ کے بغیر نماز جائز ہے کیونکہ ناقص ہونا اصل کی نفی نہیں کرتا بلکہ اصل کے ثبوت کا مقتضی ہوتا ہے، حتیٰ کہ اسے نقصان کے وصف کے ساتھ موصوف کرنا درست ہو جاتا ہے۔

عباد بن عبداللہ بن الزبیرؓ نے بھی حضرت عائشہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "ہر ایسی نماز جس میں فاتحۃ الکتاب کی قرأت نہ کی گئی ہو وہ خداج ہے۔" اس حدیث میں آپ نے مذکورہ نماز کے ناقص ہونے کا اثبات کر دیا اور نقصان کا اثبات اصل کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی مروی ہے کہ: ایک شخص نماز پڑھتا ہے، لیکن اس کے نامۂ اعمال میں اس نماز کا صرف نصف حصہ، پانچواں حصہ یا دسواں حصہ لکھا جاتا ہے۔" آپؐ نے اس نقصان کی بنا پر کسی چیز کو باطل نہیں قرار دیا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ یہ حدیث محمد بن عجلان نے اپنے والد سے۔ انھوں نے ہشام بن زہرہ کے آزاد کردہ غلام ابو السائب سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس شخص نے کوئی نماز پڑھی اور اس میں قرآن کے کسی حصے کی قرأت نہ کی تو یہ نماز خداج ہے، خداج ہے، خداج ہے، غیر تمام ہے۔ یہ حدیث امام مالک اور ابن عیینہ کی حدیث کی معارض ہے جس میں صرف فاتحۃ الکتاب کا ذکر ہے کسی اور سورت کا ذکر نہیں ہے۔ جب دونوں حدیثوں میں تعارض پیدا ہو گیا تو دونوں ساقط ہو گئیں۔ لیکن اس کے نتیجے میں یہ بات ثابت نہیں ہوئی کہ نماز میں سورۂ فاتحہ نہ پڑھنے کی صورت میں نماز ناقص ہو جاتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محمد بن عجلان کے ذریعے امام مالک اور ابن عیینہ کا معارضہ کرنا درست نہیں ہے، بلکہ موخر الذکر دونوں حضرات کی بہ نسبت محمد بن عجلان کی طرف سہو اور اغفال کی نسبت زیادہ مناسب ہے۔ اس بنا پر محمد بن عجلان کی روایت کے ذریعے ان دونوں

حضرات کی روایت کردہ حدیث پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ علاوہ ازیں ان دونوں حدیثوں میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں باتیں بیان فرمائی ہوں، یعنی ایک دفعہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کا ذکر فرمایا ہو اور دوسری دفعہ مطلقاً قرأت کا۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ اطلاق کے ذکر سے وہ قید مراد ہو جو ان دونوں حدیثوں کی خبر میں موجود ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب یہ مان لیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں باتیں ارشاد فرمائی ہیں تو پھر محمد بن عجلان کی حدیث سرے سے کسی قرأت کے بغیر نماز کے جواز پر دلالت کرے گی کیونکہ اس حدیث میں سرے سے کسی قرأت کے بغیر نماز کو ناقص ثابت کیا گیا ہے۔

اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ہم بھی اس اعتراض کو قبول کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دونوں حدیثوں کا ظاہر اسی بات کا تقاضا کرتا ہے، لیکن چونکہ اس بات پر دلالت قائم ہو چکی ہے کہ ترکِ قرأت نماز کو فاسد کر دیتا ہے، اس لیے ہم نے محمد بن عجلان کی روایت کردہ حدیث کو دوسری حدیث کے معنوں پر محمول کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سورۂ فاتحہ کی قرأت کے سلسلے میں کئی اور حدیثیں بھی مروی ہیں جن سے وہ حضرات استدلال کرتے ہیں جن کی رائے میں اس سورت کی قرأت فرض ہے۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جسے العلاء بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے اور ہشام بن زہرہ کے غلام ابوالسائب سے اور ابوالسائب نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی، اس کا آدھا حصہ میرا اور آدھا حصہ میرے بندے کا ہے۔ بندہ جب الحمد للہ رب العالمین کہے، تو اللہ فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری حمد کی (تا آخر حدیث)

ان حضرات نے مذکورہ حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ صلوٰۃ سے سورۂ فاتحہ کی قرأت کی تعبیر کی تو یہ بات اس امر پر دال ہو گئی کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت نماز کے فرائض میں شامل ہے جس طرح قول باری وَقُرْآنَ الْفَجْرِ میں لفظ قرآن سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے لہٰذا اس سے نمازِ فجر کی قرأت مراد ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قرأت نماز کے فرائض میں شامل ہے۔ اور جس طرح قول باری: وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) میں رکوع کے لفظ سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رکوع بھی نماز کے فرائض میں داخل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان دونوں لفظوں سے نماز کی تعبیر نماز میں قرأت اور رکوع کی فرضیت کی اس فرضیت سے ہٹا کر موجب نہیں ہے جیسے ایجاب کا مقتضی لفظ امر شامل ہے یعنی جس طرح مذکورہ تعبیر سے فرضیت ثابت ہوتی ہے، اسی طرح امر کے صیغے سے بھی فرضیت ثابت ہوتی ہے اس بنا پر استدلال کے طور پر مذکورہ تعبیر کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔ دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیر بحث حدیث کے الفاظ "میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی الخ" امر کا صیغہ نہیں ہے۔ اس میں زیادہ سے زیادہ جو بات بیان ہوئی ہے وہ سورۂ فاتحہ کی قرأت کے ساتھ نماز پڑھنے کی ہے اور یہ ایجاب کی مقتضی نہیں ہے، کیونکہ نماز نوافل اور فرائض دونوں پر مشتمل ہوتی ہے، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذریعے قرأت فاتحہ کے ایجاب کی نفی بیان کر دی ہے، کیونکہ آپؐ نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا "جو شخص نماز کے اندر ام القرآن، یعنی سورۂ فاتحہ نہیں پڑھے گا اس کی یہ نماز خداج ہوگی" اور اس طرح آپ نے سورۂ فاتحہ کے عدم قرأت کی صورت میں نماز کے ناقص ہونے کا اثبات کر دیا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ آپؐ نے اپنے کلام کے آخری حصے میں اوّل حصے کو منسوخ کرنے کا ارادہ نہیں کیا اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حدیث میں مذکورہ قول باری (میں نے نماز اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدھی آدھی تقسیم کر دی) نیز فاتحۃ الکتاب کا ذکر اس امر کے موجب نہیں ہوں گے کہ نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض ہو جائے۔

زیر بحث حدیث کی کیفیت وہی ہے جو اس حدیث کی ہے جسے شعبہ نے عبد ربہ بن سعیدؒ سے، انھوں نے انس بن ابی انس سے، انھوں نے عبداللہ بن نافع بن العمیان سے، انھوں نے عبداللہ بن الحارث سے، انھوں نے المطلب بن ابی وداعہ سے روایت کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "نماز دو دو رکعتیں ہیں، ہر دو رکعت میں تم تشہد پڑھو گے، اپنے رب کے سامنے مسکینی اور عاجزی کا اظہار کرو گے اور کہو گے اَللّٰھُمَّ یعنی دعا مانگو گے، جو شخص ایسا نہیں کرے گا اس کی نماز خداج ہوگی۔" یہ حدیث اس امر کا موجب نہیں بنی کہ آپؐ نے جن افعال کو نماز کا نام دیا ہے وہ سب نماز میں فرض قرار دیے جائیں۔

ہمارے مخالفین حضرت عبادہ بن الصامت کی حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس شخص نے سورۂ فاتحہ کی قرأت نہیں کی اس کی کوئی نماز نہیں۔" یہ حضرات اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جو محمد بن بکر نے بیان کی، ان سے ابو داؤد نے، ان سے ابن بشار نے، ان سے جعفر نے ابو عثمان سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنی۔ انھوں نے

فرمایا کہ: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ میں اعلان کر دوں کہ فاتحۃ الکتاب اور اس سے زائد کے بغیر کوئی نماز نہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آپ کا ارشاد (فاتحۃ الکتاب کے بغیر کوئی نماز نہیں) نفی اصل اور نفی کمال کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ ہمارے نزدیک حدیث کا ظاہر نفی اصل پر محمول ہوگا، حتیٰ کہ اس بات پر دلالت قائم ہو جائے کہ نفی کمال مراد ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ دونوں کا ایک ساتھ ارادہ کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر نفی اصل مراد لی جائے تو اس کی کوئی چیز ثابت نہیں رہے گی اور اگر نفی کمال اور اثبات نقصان مراد ہو تو لامحالہ اس کا بعض حصہ ثابت رہے گا۔ دونوں کا ایک ساتھ ارادہ مستحیل اور منتفی ہے۔ آپ نے نفی اصل کا ارادہ نہیں فرمایا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نفی اثبات سے اس تخییر کا اسقاط لازم ہے جو قول باری: فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ میں مذکور ہے اور یہ بات نسخ ہے جبکہ خبر آحاد کے ذریعے نسخ قرآن جائز نہیں ہے۔ اس پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے امام ابوحنیفہ، ابومعاویہ، ابن فضیل اور ابوسفیان نے ابونضرہ سے روایت کیا ہے، انھوں نے حضرت سعیدؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: "اس شخص کی نماز نہیں ہوتی جس نے فرض اور غیر فرض نماز میں ہر رکعت کے اندر اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اور ایک سورت کی قرأت نہ کی ہو۔" (اس روایت میں امام ابوحنیفہ کے الفاظ ہیں: سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی اور سورت اور ابومعاویہ کے الفاظ ہیں: "اس شخص کی کوئی نماز نہیں") یہاں یہ بات واضح ہے کہ آپ نے نفی اصل مراد نہیں لی، بلکہ آپ کی مراد نفی کمال ہے کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت سے نماز ہو جاتی ہے خواہ اس کے ساتھ کوئی اور سورت نہ بھی ملائی جائے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ آپ نے نفی کمال اور ایجاب نقصان کا ارادہ فرمایا ہے۔ آپ کی مراد نفی اصل اور نفی کمال دونوں ہوں تو یہ بات درست نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک دوسری کی ضد ہیں اور ایک ہی لفظ سے بیک وقت دونوں مراد لینا محال ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ یہ حدیث حضرت عبادہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث کے علاوہ ہے اور یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فرمایا ہو: "فاتحۃ الکتاب کے بغیر کوئی نماز نہیں۔" اور اس طرح نماز میں سورۂ فاتحہ کی قرأت فرض کر دی ہو اور دوسری مرتبہ حضرت سعیدؓ کی روایت کے مطابق سورۂ فاتحہ اور اس کے ساتھ کسی اور سورت کی قرأت کی بات بیان کی ہو اور اس طرح سورۂ فاتحہ کے ساتھ کسی اور سورت کی قرأت نہ کرنے پر نفی کمال مراد لی ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے پاس دونوں حدیثوں کی تاریخ ورود موجود نہیں ہے اور نہ ہی اس بات کا کوئی ثبوت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں حدیثیں دو حالتوں کے اندر بیان فرمائی ہیں۔ اس لیے کسی ایسی دلالت کی ضرورت ہے جس سے یہ ثابت ہو جائے کہ آپ نے دو حالتوں کے اندر یہ دونوں حدیثیں بیان فرمائی تھیں۔ ایسی صورت میں معترض کے مخالف کو یہ کہنے کا حق ہے کہ جب یہ بات ثابت نہ ہو سکی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ دونوں باتیں دو وقتوں میں فرمائی تھیں اور دونوں روایتیں ثابت ہیں تو ہم نے ان دونوں کو ایک ہی حدیث قرار دے دیا، اسے بعض راویوں نے تو پورے الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور بعض نے اس کے بعض الفاظ چھوڑ دیے ہیں یعنی سورت کا ذکر، اس لیے دونوں روایتیں یکساں حیثیت کی ہو گئیں۔ اس کے نتیجے میں ایک ہی حالت کے اندر یہ حدیث ایک زائد امر کا اثبات کرے گی اور میرے قول کو تمہارے قول پر ایک مزیت حاصل ہو گی۔ وہ یہ کہ ہر ایسی حدیث جس کے ورود کی تاریخ معلوم نہ ہو اس کا طریقہ ہے کہ اس میں مذکورہ دونوں باتوں کے ایک ساتھ وجود کا حکم لگا دیا جائے۔ جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وقت میں دونوں باتیں ارشاد فرمائی ہیں اور سورت مزید ذکر کیا ہے، تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے سورت کے ذکر کے ساتھ نفی اصل کا ارادہ نہیں فرمایا، بلکہ صرف نقصان کے اثبات کا ارادہ فرمایا ہے۔ اس لیے ہم نے اس حدیث کو اسی بات پر محمول کر لیا۔ ایسی صورت میں اس حدیث کی وہی کیفیت ہو گی جو کیفیت آپ کے اس ارشاد کی ہے: "مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہی ہوتی ہے، اور جو شخص اذان کی آواز سن کر اس کا جواب نہ دے، یعنی مسجد میں آ کر با جماعت نماز ادا نہ کرے اس کی کوئی نماز نہیں، اور جس کے اندر امانت نہیں اس کا کوئی ایمان نہیں"۔

اسی طرح یہ قول باری ہے: إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ - أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ (ان کی قسمیں باقی نہ رہیں تاکہ یہ لوگ باز آ جائیں تم ایسے لوگوں سے کیوں قتال نہیں کرتے جنھوں نے اپنی قسموں کو توڑ ڈالا) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پہلے ان کی قسموں کی نفی کر دی اور پھر ان کا اثبات کر دیا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نفی کمال کا ارادہ کیا، نفی اصل کا ارادہ نہیں کیا۔ یعنی ان کی قسمیں پوری نہیں تھیں کہ یہ انھیں پوری کر دیتے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ تم نے احادیث کو ان کے ظاہر پر کیوں نہیں رکھا اور آیت میں مذکورہ تخییر کو سورۂ فاتحہ کے سوا دیگر سورتوں کے لیے کیوں نہیں استعمال کیا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر احادیث

کو آیت سے الگ رکھا بھی جائے تو بھی ان احادیث میں ایسی بات نہیں پائی جائے گی جو سورۂ فاتحہ کی قرأت کی فرضیت کی موجب بن سکے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ ان احادیث کا مضمون ایسا ہے جو قرأت فاتحہ کے ترک کے ساتھ اصل کے اثبات کے سوا اور کسی بات کا احتمال نہیں رکھتا، جبکہ دوسری تمام احادیث میں نفئ اصل اور نفئ کمال کا احتمال ہے۔ علاوہ ازیں اگر زیر بحث احادیث سورۂ فاتحہ کے اندر قرأت کی فرضیت کی تعیین کی موجب ہوتیں تو بھی ان کے ذریعے آیت پر اعتراض کا جواز نہ ہوتا اور سورۂ فاتحہ کے سوا دیگر سورتوں کے سلسلے میں آیت کو واجب سے نفل کی طرف پھیر دینے کی گنجائش نہ ہوتی۔ ہماری یہ بات ان دلائل پر مبنی ہے جن کا ذکر ہم زیر بحث مسئلے کے شروع میں کر آئے ہیں۔ معترض ان دلائل کی طرف رجوع کریں وہ انھیں ان شاء اللہ کافی و شافی پائیں گے۔

فصل

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سورۂ فاتحہ کی قرأت اور اس کے متعلق ہمارے بیان کردہ حکم کا تقاضا ہے کہ اللہ نے اپنی حمد و ثنا کرنے کا حکم دیا ہے اور ہمیں اس بات کی تعلیم دی ہے کہ ہم کس طرح اس کی حمد و ثناء کریں اور کس طریقے سے اسے پکاریں، اس میں اس امر پر دلالت بھی موجود ہے کہ دعا مانگنے سے پہلے اگر اللہ کی حمد و ثنا کر لی جائے تو یہ بات دعا کی قبولیت کا زیادہ امکان پیدا کر دے گی کیونکہ سورت کی ابتدا حمد کے ذکر اور پھر ثنائے باری سے ہوئی ہے۔ یہ مضمون: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ سے لے کر مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ تک پھیلا ہوا ہے۔ اس کے بعد اللہ کی عبادت کا اعتراف اور صرف اس کی عبادت کا اقرار ہے۔ یہ مضمون: اِيَّاكَ نَعْبُدُ کے اندر موجود ہے۔ پھر اس کی عبادت کرنے اور دینی و دنیاوی امور کی حاجت روائی کے لیے اس کی مدد طلب کی گئی ہے۔ یہ بات: وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ سے عیاں ہے۔ پھر اس ہدایت پر ثابت قدم رکھنے کی دعا کی گئی ہے جو اس نے ہمیں اپنی حمد کے وجوب اور ثناء و عبادت کے استحقاق کی صورت میں عطا کی ہے۔ اس لیے کہ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ کا فقرہ ہدایت کی دعا اور مستقبل میں اس پر ثابت رکھنے کی درخواست پر مشتمل ہے۔ یہ بات ماضی کے اعتبار سے ممکن اور درست نہیں ہے۔ کفار کو اللہ کی معرفت اور حمد و ثناء کا موقعہ نصیب نہیں ہوا اور اس کے نتیجے میں وہ اللہ کے غضب اور اس کے عذاب کے مستحق گردانے گئے، جبکہ ہمیں اللہ نے ان باتوں کی توفیق عطا کی۔ یہی وہ ہدایت ہے جس کا ذکر درج بالا آیت میں ہوا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ: اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ کا فقرہ ہمارے لیے حمد باری کی تعلیم

ہونے کے ساتھ ساتھ ہمیں یہ بھی حکم دے رہا ہے کہ ہم کہیں "اے اللہ ہم تیری ہی عبادت کرتے ہیں اور تجھی سے مدد چاہتے ہیں"
جاننا چاہیئے کہ حمد کرنے کا حکم سورت کی ابتدا میں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ سورت تعویذ اور شفا بھی ہے اور اسے پڑھ کر
دم بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں عبدالباقی نے حدیث بیان کی ہے، ان سے معاذ بن المثنیٰ نے
ان سے سعید بن المعلیٰ نے ان سے ابو معاویہ نے اعمش سے، انھوں نے جعفر بن ایاس سے سنی، انھوں نے
ابو نضرہ سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سریہ یعنی کفار کے
خلاف جنگ میں گئے ہوئے تھے۔ ہمارا گزر اعرابیوں کے ایک قبیلے سے ہوا۔ انھوں نے ہمیں بتایا کہ
ان کے سردار کو بچھو نے کاٹ لیا ہے۔ پھر ہم سے جھاڑ پھونک کی درخواست کی۔ میں نے کہا کہ یہ کام
میں کر دوں گا، لیکن جب تک انھوں نے اس کام کا معاوضہ مقرر نہیں کیا میں نے کام نہیں کیا۔ انھوں
نے معاوضہ کے طور پر ایک بکری مقرر کر دی۔ میں نے مذکورہ شخص پر سات مرتبہ سورۂ فاتحہ پڑھ کر پھونک
ماری اور اللہ نے اسے شفا دے دی۔ میں نے بکری لے لی، لیکن ساتھیوں سے کہا کہ جب تک حضور
صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ کر سارا واقعہ بیان نہیں کر دیں گے اس وقت تک یہ بکری استعمال
میں نہیں لائیں گے، چنانچہ آپ کی خدمت میں پہنچ کر ہم نے سارا واقعہ بیان کر دیا جسے سن کر آپؐ
نے فرمایا: تمھیں معلوم ہو گیا کہ سورۂ فاتحہ برحق دم، یعنی جھاڑ پھونک ہے۔ اس بکری میں میرے لیے
بھی ایک حصّہ رکھنا۔"

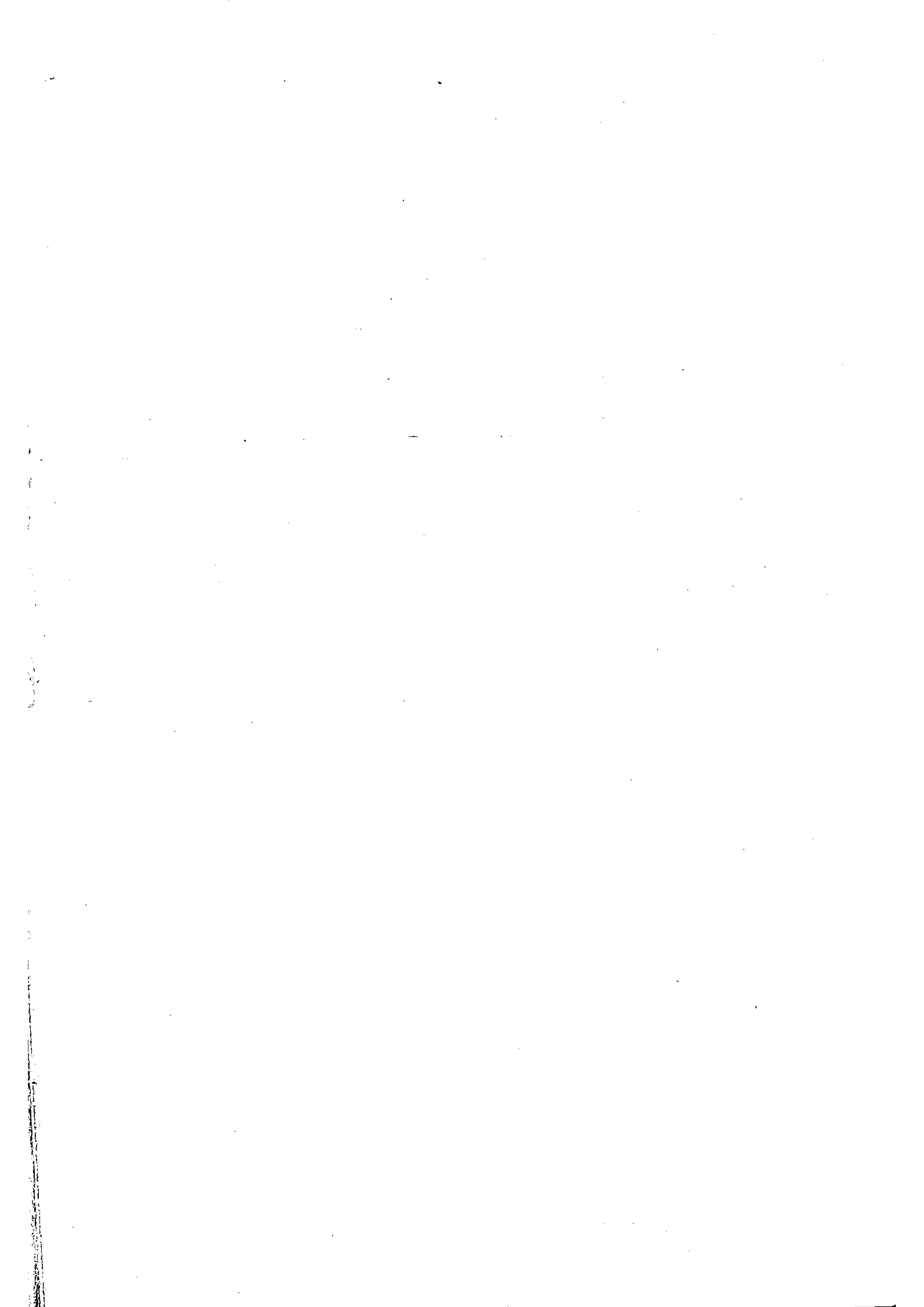
اس سورت کے کئی نام ہیں۔ ایک نام ام الکتاب ہے اس لیے کہ کتاب اللہ کی ابتدا اسی
سورت سے ہوتی ہے۔ شاعر کا شعر ہے ؎

الارض معقلنا وکانت امنا — زمین ہمارا قلعہ ہے اور ہماری ماں بھی

شاعر نے زمین کو ہماری ماں قرار دیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہماری ابتدا زمین سے کی
ہے۔ اس سورت کا نام ام القرآن بھی ہے۔ ان دونوں ناموں میں سے ہر نام دوسرے کی جگہ کام
دے سکتی ہے، اس لیے کہ جب "ام الکتاب" کہا جائے تو سامع سمجھ جاتا ہے کہ کتاب سے مراد
اللہ کی کتاب ہے جسے قرآن کہا جاتا ہے۔ بنا بریں اس سورت کو کبھی اُمّ القرآن کے نام سے
پکارا جاتا ہے اور کبھی اُمّ الکتاب کے نام سے۔ یہ تعبیر بعینہٖ انھیں الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم
سے بھی مروی ہے۔ اسی طرح اس کا ایک اور نام فاتحۃ الکتاب بھی آپؐ سے مروی ہے۔ اسے السبع المثانی
کے نام سے بھی موسوم کیا جاتا ہے۔
سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ: میں نے حضرت ابن عباسؓ سے السبع المثانی کے متعلق دریافت کیا تو

انھوں نے جواب دیا کہ: السبع المثانی ام القرآن یعنی سورۂ فاتحہ ہے۔ السبع یعنی سات سے مراد اس کی سات آیتیں ہیں اور المثانی کے معنی ہیں ان آیات کو نماز کی ہر رکعت میں دہرایا جاتا ہے، یہ بات اس سورت کی خصوصیت ہے۔ قرآن کی کسی اور سورت کو یہ خصوصیت حاصل نہیں ہے۔

سُورَةُ البَقَرَةِ



اقامتِ صلوٰۃ اور انفاق فی سبیل اللہ

قول باری ہے: اَلَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ وَیُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوۃَ وَمِمَّا رَزَقْنٰھُمْ یُنْفِقُوْنَ۔ (وہ لوگ جو غیب پر ایمان لاتے اور نماز قائم کرتے ہیں اور ہم نے انھیں جو رزق دیا ہے اس میں سے خرچ کرتے ہیں) یہ قول باری نماز پڑھنے اور زکوٰۃ دینے کے امر اور حکم کو متضمن ہے کیونکہ اللہ سبحانہ نے یہ دونوں باتیں متقین کی صفات اور تقویٰ کی شرائط قرار دی ہیں، جس طرح ایمان بالغیب کو تقویٰ کی شرط قرار دیا گیا ہے۔ ایمان بالغیب سے مراد اللہ اور بعث و نشور پر نیز ان تمام باتوں پر ایمان لانا ہے جن کا اعتقاد ہم پر بطریق استدلال لازم ہو گیا ہے۔ تقویٰ کی شرائط قرار پانا آیت میں مذکورہ صلوٰۃ و زکوٰۃ کے ایجاب کا مقتضی بن گیا ہے۔

اقامتِ صلوٰۃ کے کئی معانی بیان ہوئے ہیں۔ ایک معنی اتمام صلوٰۃ ہے اور یہ معنی "تقویم الشئ وتحقیقہ (ایک چیز کو درست کرنا اور اسے حقیقت کا رنگ دینا)" سے ماخوذ ہے۔ اور اسی معنی میں یہ قول باری ہے: وَاَقِیْمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ (اور وزن کو ٹھیک رکھو انصاف کے ساتھ) ایک معنی نماز کو اس کے تمام ارکان مثلاً قیام و رکوع وغیرہما کے ساتھ ادا کرنا ہیں۔ قیام کے لفظ سے ان تمام ارکان کی تعبیر کی گئی ہے، کیونکہ قیام نماز کے فرائض میں شامل ہے، اگرچہ نماز اس کے سوا دیگر فرائض و ارکان پر مشتمل ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ (قرآن میں سے جو کچھ آسانی سے پڑھا جا سکے اس کی قرأت کرو) یہاں نماز مراد ہے جس کے اندر قرأت کی جاتی ہے۔ اسی طرح قول باری ہے: وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ (اور قرآنِ فجر) اس سے مراد فجر کی نماز میں قرأت ہے۔ اسی طرح قول باری: وَاِذَا قِیْلَ لَھُمُ ارْکَعُوْا لَا یَرْکَعُوْنَ (اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ رکوع کرو تو رکوع نہیں کرتے) نیز: وَارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا (رکوع اور سجدہ کرو) نیز: وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ (رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے نماز کے ارکان یعنی اس کے فرائض میں سے

ایک رکن اور فرض کا ذکر کر کے اس امر پر دلالت قائم کر دی کہ مذکورہ رکن نماز کے اندر فرض ہے اس کے ساتھ اس عمل کے ایجاب پر بھی دلالت قائم کر دی جس کا شمار نماز کے فرائض ہوتا ہے اسی طرح قولِ باری: وَيُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ نماز میں قیام کا موجب اور نماز کے ایک فرض کی خبر دینے والا بن گیا۔

قولِ باری: يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ متقین نماز کے فرائض پر نماز کے اوقات میں دوام کرتے ہیں، یعنی وہ ہمیشہ اوقاتِ صلوٰۃ میں نماز کو اس کے فرائض و ارکان کے ساتھ ادا کرتے رہتے ہیں۔ جس طرح یہ قولِ باری ہے: اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا (بے شک اہلِ ایمان پر نماز اس کے معلوم و متعین اوقات میں فرض ہے) یعنی نماز اپنے معلوم اوقات میں فرض ہے۔ اسی طرح ارشادِ باری ہے: قَآئِمًا بِالْقِسْطِ یعنی وہ انصاف کی ترازو کو قائم رکھتا ہے اور انصاف سے ہٹ کر کوئی کام نہیں کرتا۔

عرب کے لوگ ایسی چیز کو قائم کا نام دیتے ہیں جو تسلسل کے ساتھ ٹھہری ہوئی ہو اور اس کے فاعل کو مقیم کہتے ہیں۔ محاورہ ہے: فلان یقیم ارزاق الجند (فلاں شخص فوج کی خوراک و تنخواہ کا مقیم یعنی منتظم ہے) ایک قول کے مطابق زیرِ بحث آیت کا مفہوم اس محاورہ سے ماخوذ ہے: قامت السوق (بازار کھل گیا) یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب بازار کے لوگ بازار پہنچ جائیں۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ دوسرے تمام کام کاج چھوڑ کر نماز میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اسی مفہوم میں: قد قامت الصلوٰۃ (نماز کھڑی ہو گئی) کا فقرہ بھی ہے۔

سطورِ بالا میں اقامتِ صلوٰۃ کے جو مختلف معانی بیان کیے گئے ہیں ان کے متعلق یہ کہنا جائز ہے کہ وہ سب کے سب آیت کی مراد بن سکتے ہیں۔ قولِ باری: وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ خطاب کے اندر اور اس کے سیاق و سباق میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ انفاق سے مراد فرض شدہ انفاق ہے۔ یہ وہ مالی حقوق ہیں جو اللہ کے لیے واجب ہیں، یعنی زکوٰۃ وغیرہ۔ کیونکہ قولِ باری ہے: وَاَنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰكُمْ مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاْتِيَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ (اور ہم نے تمہیں جو رزق دیا ہے اس میں سے خرچ کرو، قبل اس کے کہ تم میں سے کسی کو موت آ جائے) نیز: وَالَّذِيْنَ يَكْنِزُوْنَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُوْنَهَا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (اور جو لوگ سونا چاندی جمع کرتے رہتے ہیں اور انہیں اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے)

اس بات کی دلیل کہ انفاق سے مراد فرض شدہ انفاق ہے، یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس کا ذکر فرض نماز اور اللہ اور اس کی کتاب پر ایمان کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا ہے اور اس انفاق کو تقویٰ کی شرائط اور اس کے اوصاف میں شمار کیا ہے۔ زیر بحث آیت میں مذکورہ صلوٰۃ اور انفاق سے فرض نماز اور زکوٰۃ مراد ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ صلوٰۃ جب کسی وصف یا شرط کے ساتھ مقید ہوئے بغیر علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ فرض نمازوں کا مقتضی ہوتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے: أَقِمِ الصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ (سورج ڈھلتے پر نماز قائم کرو) نیز حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَوٰةِ الْوُسْطَىٰ (نمازوں کی نیز درمیانی نماز کی محافظت کرو) اور اسی طرح کی دیگر آیات۔

جب لفظ صلوٰۃ کے اطلاق سے فرض نماز مراد ہو گئی تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ انفاق سے مراد وہ انفاق ہے جو متقین پر فرض کر دیا گیا ہے۔ جب متقین کی اس بنا پر تعریف کی گئی کہ وہ اللہ کے دیے ہوئے رزق سے خرچ کرتے ہیں تو اس سے یہ دلالت بھی حاصل ہو گئی کہ رزق کے اسم کا اطلاق صرف مباح، یعنی حلال رزق کو شامل ہے۔ محظور یعنی حرام مال کو شامل نہیں ہے۔ یعنی اگر ایک شخص کسی کا مال غصب کر لے یا از راہ ظلم اس کا مال ہتھیا لے تو اس صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ رزق اللہ نے اسے دیا ہے۔ کیونکہ اگر مذکورہ مال اس شخص کے لیے رزق من اللہ ہوتا تو اس کے لیے یہ مال اللہ کی راہ میں خرچ کرنا اس کا صدقہ کرنا اور اس کے ذریعے قرب الٰہی حاصل کرنا جائز ہوتا، جبکہ اہل اسلام کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غاصب کے لیے غصب شدہ مال صدقہ کرنے کی ممانعت ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "غلول یعنی مال غنیمت سے چرائے ہوئے مال کا صدقہ قبول نہیں ہوتا"۔

لغت میں رزق حصے کو کہتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنَّكُمْ تُكَذِّبُونَ (اور تم نے اپنا حصہ یہ بنا لیا ہے کہ تم تکذیب کرتے ہو) یعنی دعوت اسلام کے اندر تمہارا حصہ یہ ہے کہ تم اسے جھٹلاتے رہتے ہو۔

ایک شخص کا حصہ وہ چیز ہے جو خالص اس کی ہو اور اس میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔ اسے نصیب بھی کہتے ہیں، تاہم اس مقام پر اس سے مراد وہ پاکیزہ اور مباح چیزیں ہیں جو اللہ نے اپنے بندوں کو عنایت کی ہیں۔

رزق کا ایک مفہوم اور بھی ہے اور وہ جانداروں کے لیے اللہ کی پیدا کی ہوئی غذائیں ہیں ان

غذاؤں کی طرف بھی رزق کی اضافت درست ہے۔ کیونکہ اللہ نے انھیں جانداروں کا خوراک بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے منافقین کی کیفیت بیان کرتے ہوئے ان کے متعلق خبر دی ہے کہ وہ مسلمانوں کے سامنے اپنے ایمان کا اظہار کرتے ہیں حالانکہ ان کا عقیدہ ایمان کا نہیں ہوتا اور اپنے بھائی بندو یعنی شیاطین کے سامنے کفر کا اظہار کرتے ہیں، چنانچہ ارشاد ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ (اور لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں ہم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لائے حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں) نیز یُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا (وہ اللہ اور اہل ایمان کو دھوکا دیتے ہیں) تا قول باری: وَاِذَا لَقُوا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا قَالُوْٓا اٰمَنَّا وَاِذَا خَلَوْا اِلٰى شَيٰطِيْنِهِمْ قَالُوْٓا اِنَّا مَعَكُمْ اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُوْنَ (اور جب وہ ان لوگوں سے ملتے ہیں جو ایمان لے آئے تو کہتے ہیں کہ ہم ایمان لے آئے اور جب اپنے شیطانوں کے ساتھ تنہا رہ جاتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں ہم تو ان لوگوں کے ساتھ محض مذاق کر رہے ہیں) اس آیت سے ایسے زندیق کی توبہ تسلیم کر لینے پر استدلال کیا جاتا ہے جس کے افعال و اقوال سے اس کے چھپے ہوئے کفر کا پتہ چلا ہو، لیکن پھر اس نے ایمان کا اظہار کیا ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے چھپے ہوئے کفر کی خبر دے کر انھیں قتل کر دینے کا حکم نہیں دیا، بلکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کا ظاہر قبول کر لینے کا امر فرمایا اور ان کا باطن، نیز ان کے عقیدے کی خرابی کا معاملہ جس کا علم اللہ کو تھا اللہ کے حوالے کر دینے کا حکم دیا۔

یہ بات تو واضح ہے کہ زیر بحث آیات کا نزول قتال کی فرضیت کے بعد ہوا تھا کیونکہ یہ آیتیں مدینہ منورہ میں نازل ہوئی تھیں اور مشرکین سے قتال کی فرضیت ہجرت کے بعد ہی ہو گئی تھی۔ ان آیات کے نظائر سورۂ برأت اور سورۂ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نیز دیگر سورتوں میں موجود ہیں جہاں منافقین کا ذکر کر کے ان کا ظاہر قبول کر لینے اور انھیں ان تمام مشرکین کے احکام پر محمول نہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جن کے ساتھ ہمیں قتال کرنے کا حکم ملا ہے۔ جب ہم ان نظائر کی تفسیر پہنچیں گے تو وہاں ان کے احکام بھی بیان کریں گے اور زندیق (بے دین اور باطنی طور پر کافر) کے بارے میں اہل علم کے اختلاف اور ان کے استدلال کا ذکر بھی کریں گے۔

ایک شخص کے ظاہر کو قبول کر لینے کی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے واضح ہے۔ آپ نے فرمایا: مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک قتال کرتا رہوں جب تک

وہ لَآ اِلٰـہَ اِلَّا اللہ نہ کہہ دیں، یعنی کلمۂ توحید کا اقرار نہ کر لیں۔ جب وہ یہ کہہ دیں گے تو وہ مجھ سے اپنی جانیں اور اپنے اموال محفوظ کر لیں گے، البتہ کسی حق کے بدلے ان کی جان اور مال پر گرفت ہو سکے گی اور ان کا حساب اللہ کے ذمے ہے۔" حضرت اسامہؓ ایک جنگ کے اندر کسی شخص پر نیزے سے حملہ آور ہوئے۔ اس شخص نے لَا اِلٰـہَ اِلَّا اللہ کا کلمہ پڑھا، لیکن اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اسے قتل کر دیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس بات کی اطلاع ملی تو آپؐ نے حضرت اسامہؓ پر شدید برہمی کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھ لیا؟" یعنی ایسے شخص کو اس کے ظاہر پر محمول کرنا چاہیے تھا اور اس کے باطن کو نظر انداز کر دینا چاہیے تھا کہ باطن کا حال جاننے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اعتقاد کے بغیر اقرار کا نام ایمان نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے منافقین کے اقرار بالایمان کی خبر دے کر: وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِيْنَ کے ذریعے ان سے ایمان کی علامت کی نفی کر دی۔ مجاہد سے مروی ہے کہ سورۂ بقرہ کی ابتدا میں چار آیتیں اہل ایمان کی تعریف میں ہیں، دو آیتیں کافروں کے بارے میں ہیں اور تیرہ آیتیں منافقین کے متعلق ہیں۔

نفاق ایک شرعی اسم ہے اور اسے ان لوگوں کی علامت قرار دیا گیا ہے جو ایمان کا اظہار کرتے اور کفر چھپائے رکھتے ہیں۔ اس اسم کے ساتھ منافقین کو اس بنا پر مخصوص کر دیا گیا ہے تاکہ نفاق کے معنی اور اس کے حکم پر دلالت ہو سکے۔ خواہ حقیقت کے اعتبار سے یہ مشرکین کیوں نہ ہوں اس لیے کہ یہ لوگ شرک کا کھلم کھلا اظہار کرنے والوں سے احکام کے اندر مختلف تھے۔

لغت میں لفظ نفاق "نافقاء الیربوع (جنگلی چوہے کے پوشیدہ بلوں میں سے ایک بل) سے ماخوذ ہے۔ جب شکاری جنگلی چوہے کو پکڑنا چاہتا ہے تو وہ ایک بل میں داخل ہو کر شکاری کو جل دے کر دوسرے بل سے نکل بھاگتا ہے۔ قول باری: يُخٰدِعُوْنَ اللّٰهَ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لغت کے اعتبار سے مجاز ہے۔ اس لیے خدیعہ کے اصل معنی اخفاء کے ہیں۔ منافق دوسروں کو دھوکا دینے کے لیے اشراک، یعنی شرک کو چھپائے رکھتا اور دھوکے اور ملمع کاری کے طور پر ایمان کا اظہار کرتا ہے لیکن اللہ کی نظروں سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں رکھی جا سکتی اور نہ ہی حقیقت میں اسے دھوکا دیا جا سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جن لوگوں کو خداع کی صفت بد سے موصوف کیا ہے

ان کا معاملہ دو میں سے ایک حال سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ اللہ کی معرفت رکھتے تھے اور یہ جانتے تھے کہ اپنے عقائد پر پردہ ڈال کر وہ اللہ کو کسی طرح دھوکا نہیں دے سکتے یا انھیں اس کی معرفت نہیں تھی۔ یہ بات ذرا بعید ہے کیونکہ یہ کہنا درست نہیں ہے کہ معرفت کے بغیر دھوکا دہی کا قصد کیا جا سکتا ہے، تاہم اللہ تعالیٰ نے ان پر لفظ خادع کا اطلاق اس وجہ سے کیا ہے کہ انھوں نے دھوکا دینے والے شخص جیسا کردار ادا کیا تھا۔ اور دھوکا دہی کا وبال خود ان پر آپڑا تھا۔ اس طرح گویا وہ اپنے آپ کو دھوکا دے رہے تھے۔ ایک قول کے مطابق اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو دھوکا دیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر حذف کر دیا گیا ہے جس طرح قول باری: اِنَّ الَّذِیْنَ یُؤْذُوْنَ اللّٰہَ وَرَسُوْلَہٗ (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کو ایذا دیتے ہیں) میں مراد یہ ہے کہ یہ لوگ اللہ کے دوستوں کو ایذا دیتے ہیں۔

مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اختیار کی جائے وہ مجاز پر مبنی ہو گی حقیقت نہیں ہو گی اور اس کا استعمال صرف ایسے مقام پر جائز ہو گا جہاں اس پر دلیل چسپاں ہو جائے گی۔ ان منافقین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف تقیہ کے طور پر دھوکا دینے کی کوشش کی تھی تاکہ ان سے تمام مشرکین کے احکام ٹل جائیں جن کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کو انھیں قتل کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ منافقین نے اہل ایمان کے سامنے اپنے ایمان کا اظہار اس بنا پر کیا تھا کہ ان کے ساتھ اسی طرح کے دوستانہ مراسم پیدا کر سکیں جس طرح کے مراسم مسلمان آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ رکھتے تھے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ مسلمانوں کے سامنے منافقین کے اظہار ایمان کا مقصد یہ ہو کہ مسلمان اپنے راز ان کے سامنے کھول دیں اور پھر وہ یہ راز مسلمانوں کے دشمنوں تک پہنچا دیں۔

اسی طرح قول باری: اَللّٰہُ یَسْتَھْزِئُ بِھِمْ (اللہ ان سے مذاق کر رہا ہے) بھی مجاز ہے۔ اس بارے میں کئی اور اقوال بھی ہیں۔ ایک قول کے مطابق یہ بات کلام کا مقابلہ اس جیسے کلام کے ساتھ کرنے کی جہت سے کہی گئی ہے، اگرچہ وہ اس کے ہم معنی نہیں ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَجَزٰٓؤُا سَیِّئَۃٍ سَیِّئَۃٌ مِّثْلُھَا (اور برائی کا بدلہ اس جیسی برائی ہے) یہاں دوسرا سیئہ حقیقت میں سیئہ نہیں ہے، بلکہ حسنہ یعنی نیکی ہے، لیکن جب اس کے بالمقابل سیئہ کا ذکر ہوا تو اس پر بھی سیئہ کا اسم جاری کر دیا گیا۔ اسی طرح قول باری ہے: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (جو شخص تمھارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس

کے ساتھ اس جیسی زیادتی کے ساتھ پیش آؤ) یہاں مذکورہ دوسری زیادتی حقیقت میں زیادتی نہیں۔ اسی طرح یہ قول باری ہے:

(اور اگر تم سزا دو تو اتنی ہی سزا دو جتنی سزا تمھیں دی گئی ہے) یہاں مذکورہ پہلی سزا حقیقت میں سزا نہیں ہے، بلکہ ایک لفظ کے بالمقابل اس جیسا لفظ ذکر ہوا ہے اور الفاظ میں یکسانیت پیدا کی گئی ہے۔ عرب کے لوگ کہتے ہیں: الجزاء بالجزاء (ادلے کا بدلہ) حالانکہ پہلی جزا حقیقت میں جزا نہیں ہے، بلکہ بدلہ ہے۔ شاعر کا درج ذیل شعر بھی اسی کیفیت کا حامل ہے

الا لا یجهلن احد علینا فنجهل فوق جهل الجاهلینا

(خبردار ہمارے سامنے کوئی شخص اپنی جاہلانہ روش کا مظاہرہ نہ کرے ورنہ ہم اس کے جواب میں جاہلوں کی تمام جاہلانہ روشوں سے آگے نکل جائیں گے)

یہاں یہ بات واضح ہے کہ شاعر اپنی جاہلانہ روش کی تعریف نہیں کر رہا ہے، بلکہ عرف اور محاورے کے مطابق کلام میں الفاظ کے درمیان تقابل پیدا کر رہا ہے۔ ایک قول کے مطابق زیر بحث آیت میں اللہ تعالیٰ نے تشبیہ کے طور پر استہزاء کے لفظ کا اطلاق کیا ہے، وہ اس طرح کہ جب استہزاء کا وبال ان منافقین پر پڑنے والا اور انھیں لاحق ہونے والا تھا تو گویا اللہ نے ان کا مذاق بنا دیا۔ ایک اور قول کے مطابق جب منافقین کو دنیا میں مہلت مل گئی اور مشرکین کی طرح انھیں سزا دے کر اور ان کی گردنیں تاپ کر ان کا دماغ درست نہیں کیا گیا، بلکہ سزا مؤخر کر دی گئی، تو اس مہلت سے یہ دھوکا کھا گئے اور ان کی حالت اس شخص جیسی ہو گئی جس کے ساتھ مذاق کیا گیا ہو۔

دنیاوی سزائیں جرائم کے مطابق نہیں ہوتیں

منافقین کی مجرمانہ روش کفر کا کھلم کھلا اظہار کرنے والے کافروں کی مجرمانہ روش سے زیادہ سنگین تھی کیونکہ انھوں نے استہزاء اور دھوکہ دہی دونوں کو یکجا کر لیا تھا، جیساکہ قول باری: یُخَادِعُونَ اللّٰہَ اور: اِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَھْزِءُوْنَ سے واضح ہے۔ یہ بات کفر میں زیادتی ظاہر کرتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ: فِی الدَّرْکِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ (جہنم کے سب سے نچلے طبقے میں ہوں گے) اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے منافقین کی سزا اور آخرت میں عذاب کے استحقاق کی خبر دیتے ہوئے دنیا میں ان کے احکام اور شرک کا کھلم کھلا

اظہار کرنے والوں کے احکام کے درمیان فرق رکھا ہے، یعنی ان کی طرف سے ایمان کے اظہار کی بنا پر ان سے قتل کا حکم رفع کر دیا ہے اور وراثت وغیرہ کے اندر انھیں مسلمانوں جیسا قرار دیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دنیاوی سزائیں جرائم کی مقدار کے مطابق نہیں مقرر کی گئیں، بلکہ ان کی بنیاد ان مصالح پر رکھی گئی ہے جن کا علم اللہ کو ہے۔ اور اسی علم کی بنیاد پر اللہ نے اپنے احکام جاری کیے ہیں، چنانچہ اللہ نے محصن زانی پر رجم کی سزا واجب کر دی ہے اور توبہ کی بنا پر رجم کی یہ سزا زانی سے دور نہیں کی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ماعز کو رجم کرنے کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے متعلق فرمایا: اس نے ایسی توبہ کی ہے کہ یہ توبہ ٹیکس اور چنگی وصول کرنے والا کرلے تو اس کی بخشش ہو جائے۔

الغامدیہ قبیلہ غامد سے تعلق رکھنے والی ایک عورت جس نے زنا کاری کا ارتکاب کیا تھا، کو رجم کرنے کے بعد بھی آپؐ نے اسی طرح ارشاد فرمایا تھا۔

کفر زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لیکن اگر ایک شخص کفر کرنے کے بعد توبہ کرے تو اس کی توبہ قبول ہو جائے گی، چنانچہ ارشاد باری ہے: قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا سَلَفَ (آپ ان لوگوں سے کہہ دیجیے جنھوں نے کفر کیا کہ اگر وہ باز آ جائیں تو ان کا سابقہ کفر معاف کر دیا جائے گا)

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے زنا کے قاذف کو اسّی کوڑے لگانے کا حکم دیا، لیکن کفر کے قاذف پر کوئی حد اور سزا واجب نہیں کی، حالانکہ کفر زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے۔ شراب پینے والے پر حد واجب کر دی، لیکن خون پینے والے اور مردار کھانے والے پر کوئی حد واجب نہیں کی۔

ان مثالوں سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ دنیاوی سزائیں جرائم کی مقدار کے مطابق مقرر نہیں کی گئیں۔ جب یہ بات عقل کے نزدیک جائز ہے کہ زنا، قذف اور سرقہ کے جرائم میں سرے سے کوئی حد واجب نہ کی جائے، بلکہ ایسے مجرموں کا معاملہ آخرت میں ملنے والی سزاؤں پر مؤخر کر دیا جائے تو عقلی طور پر یہ بھی جائز ہے کہ ان سزاؤں کے مابین فرق رکھا جائے، یعنی بعض جرائم کی سزا بعض دوسرے جرائم کی نسبت زیادہ سخت رکھی جائے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حدود کا اثبات قیاس کے ذریعے کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ ان کے اثبات کا ذریعہ توقیف (شارع کی طرف سے راہنمائی) یا اجماع امت ہے۔ زیر بحث آیات میں اللہ سبحانہٗ نے منافقین کا احوال بیان کر کے انھیں ان کی حالت پر برقرار رہنے دیا اور ہمیں ان کے ساتھ قتال کرنے کا حکم نہیں دیا۔ یہی چیز

ہمارے درج بالا قول کی اصل اور بنیاد ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ کی واجب کردہ حدود اور سزاؤں کا نفاذ امام المسلمین، یعنی خلیفہ اور حاکم وقت نیز شرعی امور کے نگرانوں کا فعل ہوتا ہے۔ اس لیے ان کی حیثیت وہی ہوتی ہے جو ان آلام و تکالیف کی ہے جو اللہ کی طرف سے مجرموں کو سزا کے طور پر دی جاتی ہیں۔

جب یہ بات ممکن ہے کہ ایک منافق کو دنیا کے اندر بیماری اور فقر و فاقہ کی صورت میں کوئی سزا نہ ملے، بلکہ اس کے برعکس اس کے لیے عیش و آرام کے ساتھ زندگی گزارنے کی چھوٹ ہو اور اس کے کفر و نفاق کی سزا کو آخرت پر مؤخر کر دیا جائے، تو یہ بات بھی جائز ہے کہ اللہ ہمیں دنیا کے اندر منافق کو قتل کر دینے اور اس کے کفر و نفاق کی سزا میں تعجیل کرنے کے حکم کا پابند نہ کرے۔

بعثت کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تیرہ سال مکہ میں گزارے اور اس دوران میں آپ مشرکین کو اللہ کی طرف بلاتے رہے اور اس کے پیغمبروں کی تصدیق کی دعوت دیتے رہے لیکن آپؐ کو مشرکین کے ساتھ قتال کرنے کا پابند نہیں کیا گیا، بلکہ آپؐ کو حکم دیا گیا کہ نرم ترین الفاظ اور لطیف ترین پیرائے میں انھیں دعوتِ اسلام دیں، چنانچہ ارشاد ہوا: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَۃِ وَالْمَوْعِظَۃِ الْحَسَنَۃِ وَجَادِلْھُمْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ (اے نبیؐ، اپنے رب کے راستے کی طرف دعوت دو حکمت اور عمدہ نصیحت کے ساتھ اور لوگوں سے مباحثہ کرو ایسے طریقے پر جو بہترین ہو) نیز: وَاِذَا خَاطَبَھُمُ الْجَاھِلُوْنَ قَالُوْا سَلَامًا (اور جب جاہل لوگ ان سے مخاطب ہوتے ہیں تو وہ کہتے ہیں سلام) نیز: اِدْفَعْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَکَ وَبَیْنَہٗ عَدَاوَۃٌ کَاَنَّہٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ ۝ وَمَا یُلَقّٰھَا اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوْا وَمَا یُلَقّٰھَا اِلَّا ذُوْ حَظٍّ عَظِیْمٍ۔ (آپ بدی کو ایسی نیکی سے ٹال دیا کیجیے جو بہترین ہو تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص کی آپ سے عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے اور یہ بات ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتی ہے جو صبر کرتے رہتے ہیں اور اسی کو نصیب ہوتی ہے جو بڑا صاحب نصیب ہوتا ہے) اسی طرح کی دیگر آیات جن میں بہترین انداز سے دین کی دعوت دینے کا حکم دیا گیا ہے۔

ہجرت کے بعد قتال کی فرضیت ہوئی کیونکہ اللہ تعالیٰ کو اس مصلحت کا علم تھا جس کے تحت اس نے مکی زندگی میں قتال کا حکم نہیں دیا اور مدنی زندگی میں اس کا حکم دے دیا، چنانچہ

ہمارے بیان کردہ درج بالا اصول کی بنا پر یہ بات جائز ہوگئی کہ قتل و قتال کا حکم بعض قسم کے کافروں یعنی کھلم کھلا کفر کا اظہار کرنے والوں کے ساتھ خاص ہو جائے اور اس حکم کا تعلق ان لوگوں کے ساتھ نہ ہو جو ایمان کا اظہار کرتے اور کفر چھپائے رکھتے ہیں اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے منافق کا جرم دیگر مجرموں کے جرائم سے بڑھ کر ہے۔

قول باری ہے: اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا (وہی تو ہے جس نے تمہارے لیے زمین کا فرش بچھایا) یعنی تمہارے لیے قرار اور ٹھکانا بنایا اور صرف فراش کا لفظ علی الاطلاق ذکر کیا جائے تو یہ زمین کو شامل نہیں ہوگا، بلکہ زمین کو فرش کا نام اسی لفظ کے ساتھ مقید کرکے دیا جاتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا (اور پہاڑوں کو میخیں) اوتاد (یعنی میخوں کے اسم کا اطلاق پہاڑوں کا مفہوم ادا نہیں کرتا۔ اسی طرح قول باری ہے: وَالشَّمْسَ سِرَاجًا (اور سورج کو چراغ) اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص فرش اور بچھونے پر نہ سونے کی قسم کھا لے اور پھر زمین پر سو جائے تو وہ حانث نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص چراغ تلے نہ بیٹھنے کی قسم کھا کر دھوپ میں بیٹھ جائے تو وہ حانث قرار نہیں پائے گا اس لیے کہ قسموں کو ان اسماء پر محمول کیا جاتا ہے جو معتاد و متعارف ہوں۔

عرف کے اندر فراش اور سراج کے الفاظ کا اطلاق زمین اور سورج پر نہیں ہوتا اس کی مثال ایسی ہے جیسے اللہ سبحانہ نے اپنے منکر کو کافر کا نام دیا ہے۔ اسی طرح زارع یعنی کاشتکار کو نیز بغرقِ آہن شخص کو کافر کہا جاتا ہے۔ کافر کا یہ اسم علی الاطلاق مذکورہ بالا دونوں افراد کو شامل نہیں ہوتا، بلکہ اللہ کا کفر کرنے والے کو شامل ہوتا ہے۔ ایسے مطلق اور مقید اسماء کی مثالیں بہت زیادہ ہیں اور بہت سے احکام میں ان کا اعتبار واجب ہوتا ہے، یعنی عرف اور عادت کے اندر جو لفظ مطلق ہو اسے اس کے اطلاق پر رکھا جائے اور جو مقید ہو اسے اس کی تقیید پر برقرار رہنے دیا جائے۔ کسی لفظ کو اس کے اصل مقام سے آگے نہ لے جایا جائے۔

زیر بحث آیت میں اللہ کی وحدانیت پر نیز ایسے صانع اور خالق مطلق پر دلالت موجود ہے جس کے مشابہ کوئی چیز نہیں اور جسے کوئی چیز عاجز اور درماندہ نہیں کر سکتی۔ یہ دلالت آسمانوں کی بلندی، ستونوں کے بغیر ان کے قیام اور مرورِ ایام کے باوجود ان کے دوام کی شکل میں موجود ہے۔ زمانہ ہائے دراز گزر جانے کے باوجود آسمان اپنی جگہ قائم ہیں اور ان میں کوئی تغیر و تبدل پیدا نہیں ہوا، قولِ باری ہے: وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا (اور ہم نے آسمان کو ایک

محفوظ چھت کی شکل دے دی) اسی طرح زمین کا ثبات اور کسی سہارے کے بغیر اس کا قیام توحید باری اور خالقِ کائنات کی قدرت کے عظیم ترین دلائل میں سے ہیں جن سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ کوئی چیز اللہ کو عاجز نہیں کر سکتی ۔ زمین و آسمان کے اس کارخانے میں ہمارے لیے اس کی ذات سے آگاہ ہونے، اس کی ذات پر ان سے استدلال کرنے اور اس کی نعمتوں کی یاد دہانی کے تمام اسباب موجود ہیں۔

قول باری: فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ (اور اس کے ذریعے سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمھارے لیے رزق بہم پہنچایا) اس قول باری: هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (وہی تو ہے جس نے تمھارے لیے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں) نیز: وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ (اور آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے اس نے اسے تمھارے لیے مسخر کر دیا) نیز: قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْۤ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ (اے محمد، ان سے کہو کہ کس نے اللہ کی اس زینت کو حرام کر دیا جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لیے نکالا تھا اور کس نے خدا کی بخشی ہوئی پاک چیزیں ممنوع کر دیں) کی نظیر ہے ۔ ان تمام آیات سے اس بارے میں استدلال کیا جاتا ہے کہ اشیاء کی اصل اباحت ہے اور ان میں سے کوئی چیز صرف اس وقت حرام ہو گی جب اس کے متعلق حرمت کی دلیل قائم ہو جائے گی۔

قول باری ہے: وَاِنْ كُنْتُمْ فِیْ رَیْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلٰى عَبْدِنَا فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّنْ مِّثْلِهٖ وَادْعُوْا شُهَدَآءَكُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ (اور اگر تمھیں اس امر میں شک ہے کہ یہ کتاب جو ہم نے اپنے بندے پر اتاری ہے، یہ ہماری ہے یا نہیں تو اس کے مانند ایک ہی سورت بنا لاؤ، اپنے سارے ہمنواؤں کو بلا لو، ایک اللہ کو چھوڑ کر باقی جس جس کی چاہو مدد لے لو، اگر تم سچے ہو تو یہ کام کر کے دکھاؤ)

اس آیت میں کئی وجوہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی سب سے بڑی دلالت موجود ہے ۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اللہ نے مخاطبین کو اس جیسی ایک سورت پیش کرنے کا چیلنج کر دیا اور پھر بانگ دہل یہ اعلان کر دیا کہ اپنی حمیت اور فخر و غرور کے باوجود وہ ایسا کرنے سے عاجز ہیں، حالانکہ اس کتاب کی زبان وہی ہے جو ان کی اپنی زبان ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اندر ہی پیدا ہو کر عربی زبان سیکھی تھی، لیکن اس چیلنج کا جواب دینے

کے لیے ان کا نہ تو کوئی خطیب میدان میں آیا اور نہ ہی کسی شاعر نے یہ تکلیف اٹھائی حالانکہ ان لوگوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوتِ اسلام کو کمزور کرنے اور آپ کے پیش کردہ دلائل کو باطل قرار دینے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگایا تھا اور اپنی جان اور اپنا مال صرف کیا تھا۔ اگر یہ لوگ مذکورہ چیلنج قبول کر کے میدان میں آجاتے اور کتاب اللہ کا مقابلہ کرنے کی قدرت حاصل کر لیتے تو ان کی یہ کارکردگی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوائے نبوت کو باطل کرنے اور آپ کے رفقاء کی طرف سے آپ کا ساتھ چھوڑ جانے کے لیے مؤثر ترین حربہ ہوتی، لیکن جب مقابلہ میں آنے سے ان کی عاجزی واضح ہو گئی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ یہ کتاب اللہ قادر مطلق کی طرف سے آپ پر نازل ہوئی ہے اور اس جیسی کتاب پیش کرنا بندوں کے بس سے باہر ہے۔ مقابلہ میں آنے کی بجائے انھوں نے زیادہ سے زیادہ یہی عذر پیش کر دیا کہ یہ جادو ہے اور اگلے لوگوں کی کہانیوں پر مشتمل ہے۔ اس کے جواب میں اللہ نے فرمایا: فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِ إِن كَانُوا صَادِقِينَ (تو پھر یہ لوگ اس جیسی کوئی بات ہی پیش کر دیں، اگر سچے ہیں) نیز فرمایا: فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ (تو اس جیسی دس سورتیں ہی گھڑ کر پیش کر دو) اس صورت میں اللہ سبحانہ نے انھیں نظم قرآنی کے ساتھ چیلنج کیا، معنی کے ساتھ چیلنج نہیں کیا اور ان کی عاجزی اور درماندگی بھی واضح کر دی۔ اس طرح یہ کتاب ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک معجزے کے طور پر قیامت تک کے لیے باقی رہ گئی اور اس کے ذریعے اللہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت اور اس کی بنیاد پر آپ کی فضیلت کو واضح کر دیا، اس لیے کہ دیگر تمام انبیاء کے معجزات ان کے گزر جانے کے ساتھ ہی ختم ہو گئے اور اب صرف خبر کے واسطے سے ہمیں ان کا معجزات ہونا معلوم ہوتا ہے، لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ دنیا سے آپ کے رخصت ہو جانے کے بعد بھی باقی اور قائم ہے۔ اور آپ کے بعد جو شخص بھی اس معجزے پر اعتراض کرے گا ہم اسے یہی چیلنج دیں گے کہ اس جیسی کتاب پیش کرے، اور پھر اسے پتہ لگ جائے گا کہ آپ کی نبوت کی تثبیت کے لیے اس کتاب میں دلالت کے کون کون سے پہلو ہیں۔ جس طرح یہی صورت ان لوگوں کے لیے تھی جو آپ کے زمانے میں موجود تھے۔ ان پر بھی اسی طرح کی حجت قائم ہو گئی تھی اور انھیں لاجواب کر دیا گیا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر دلالت کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ پر ایمان لانے والے اور آپ کی نبوت کا انکار کرنے والے دونوں کو یہ معلوم ہے کہ آپ تمام انسانوں میں

عقل و دانش کے اعتبار سے کامل ترین، حلم و بردباری کے لحاظ سے اکمل ترین اور فہم و فراست میں افضل ترین انسان تھے۔ کسی نے بھی آپ کی دانائی کے کمال، آپؐ کی بردباری کے وفور، آپؐ کی معاملہ فہمی کی صحت اور آپؐ کی رائے کی عمدگی پر انگشت نمائی نہیں کی اور یہ بات ناممکن ہے کہ آپؐ جیسی صفات رکھنے والا انسان ایک طرف یہ دعویٰ کرے کہ وہ اللہ کا نبی ہے جسے اس نے اپنی تمام مخلوقات کی طرف رسول بنا کر بھیجا ہے، پھر اپنے کلام کو اس کی نبوت کی علامت اور اس کی صداقت کی دلیل بنا کر مخالفین کو اس کے ذریعہ چیلنج دے کہ وہ اس جیسا کوئی کلام پیش کریں۔ جبکہ یہ بات عیاں ہو کہ مخالفین میں سے ہر شخص اس کی طرح اہلِ زبان ہے اور پھر دوسری طرف اس کا کذب اور اس کے دعوے کا بطلان ظاہر ہو جائے۔ یہ کیفیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے مذکورہ کلام کے ذریعے مخالفین کو چیلنج کر کے بیانگ دہل ان کے عجز کا صرف اس لیے اعلان کر دیا کہ یہ کلام اللہ کی طرف سے آپؐ پر نازل ہوا تھا اور بندوں کو اس جیسا کلام پیش کرنے کی قدرت نہیں تھی۔

اسی سیاقِ تلاوت میں قولِ باری ہے: فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا (لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے) ان الفاظ کے ذریعے اللہ نے یہ خبر دے دی کہ مخالفین اس کلام کا مقابلہ نہیں کر سکتے اور وہ آئندہ بھی ایسا نہیں کر سکیں گے۔ یہ اخبار بالغیب ہے و نفس الامر میں بھی یہ خبر اسی طرح پائی گئی جس طرح دی گئی تھی۔ اس آیت کا تعلق اعجازِ نظمِ قرآنی سے نہیں ہے، بلکہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو سچا ثابت کرنے کے سلسلے میں بذاتہ ایک مستقل دلیل ہے، کیونکہ یہ اخبار بالغیب ہے۔ جس طرح مثلاً آپؐ مخالفین سے یہ فرماتے کہ: میرے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ تم سب اپنے اعضاء و جوارح کی صحت اور سلامتی کے باوجود تم میں سے کوئی شخص نہ اپنے سر کو ہاتھ لگا سکتا ہے اور نہ ہی اپنی جگہ سے کھڑا ہو سکتا ہے؟ پھر اعضاء و جوارح کی صحت و سلامتی کے باوجود ان میں سے کوئی شخص نہ تو اپنے سر کو ہاتھ لگا سکے اور نہ ہی اپنی جگہ سے کھڑا ہو سکے، جبکہ ان کی طرف سے آپؐ کے اس چیلنج کو جھٹلانے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا جائے، تو آپ کا یہ قول آپؐ کی نبوت کی صحت کی دلیل بن جاتی، کیونکہ ایسی صورت میں مخالفین کا مذکورہ کام سرانجام دینے سے عاجز رہنا صرف اس بنا پر ہوتا کہ آپؐ نے انھیں یہ بات اس قادر اور حکیم ذات کی طرف سے کہی تھی جس نے مذکورہ حالت کے اندر مخالفین کو اس کام سے روک دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ نے جن وانس تمام مخلوق کو چیلنج کیا تھا کہ وہ سب مل کر بھی قرآن جیسی کتاب پیش کرنے سے عاجز ہیں، چنانچہ ارشاد ہوا: قُلْ لَّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِہٖ وَلَوْ کَانَ بَعْضُھُمْ لِبَعْضٍ ظَھِیْرًا (کہہ دو کہ اگر انسان اور جن سب کے سب مل کر اس قرآن جیسی کوئی چیز لانے کی کوشش کریں تو نہ لاسکیں گے چاہے وہ سب ایک دوسرے کے مددگار ہی کیوں نہ ہوں) پھر جب ان کی ناکامی واضح ہوگئی تو ارشاد ہوا: فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِہٖ مُفْتَرَیٰتٍ (اس جیسی دس سورتیں گھڑ کر لے آؤ) جب وہ اس میں بھی ناکام رہے تو فرمایا: فَلْیَاْتُوْا بِحَدِیْثٍ مِّثْلِہٖٓ اِنْ کَانُوْا صٰدِقِیْنَ (اس جیسی کوئی ایک بات بھی پیش کر دیں اگر وہ سچے ہیں) اللہ تعالیٰ نے انھیں قرآن کی چھوٹی سے چھوٹی سورت جیسی کوئی سورت پیش کرنے کا چیلنج دیا، پھر جب ان کی ناکامی عیاں ہوگئی اور ان پر حجت قائم ہوگئی اور دوسری طرف ان مخالفین نے دلیل کا مقابلہ دلیل سے کرنے سے گریز کرتے ہوئے جنگ کے ذریعے غلبہ حاصل کرنے کی ٹھان لی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان سے جنگ کرنے کا حکم دے دیا۔ قول باری ہے: وَادْعُوْا شُھَدَآءَکُمْ مِّنْ دُوْنِ اللّٰہِ کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے ان کے اصنام کو باطل ثابت کیا ہے جن کی وہ اللہ کے سوا پرستش کرتے تھے کیونکہ ان کا خیال یہ تھا کہ ان کے یہ اصنام اللہ کے ہاں ان کے شفیع بنیں گے۔

ایک قول کے مطابق آیت میں مراد وہ تمام لوگ ہیں جو ان مخالفین کی تصدیق کرتے اور ان کے ہم رائے تھے۔ اور اس کے ساتھ یہ واضح کر دیا کہ یہ سب کے سب اجتماعی اور انفرادی طور پر مذکورہ چیلنج کا جواب دینے میں ناکام رہے۔ یہی بات اس قول باری سے بھی واضح ہے: لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰٓی اَنْ یَّاْتُوْا بِمِثْلِ ھٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَاْتُوْنَ بِمِثْلِہٖ وَلَوْ کَانَ بَعْضُھُمْ لِبَعْضٍ ظَھِیْرًا۔

سورۂ فاتحہ کی ابتدا سے لے کر سورۂ بقرہ کے اس مقام تک جہاں ہم اب پہنچے ہیں درج ذیل مضامین بیان ہوئے ہیں۔

اللہ کے نام سے ابتدا کرنے کا حکم، اللہ کی حمد و ثنا کے طریقے کی تعلیم، ہدایت کے اس راستے پر چلنے اور اس کی طرف راغب ہونے کی دعا جو راستہ ہمیں اس کی معرفت اور اس کی جنت اور رضامندی کی سمت لے جائے اور اس راستے سے بچانے کی التجا جو اس کے غضب کے مستحقین نیز اس کی ذات

کی معرفت اور اس کی نعمت کے شکر سے بھٹک جانے والوں کا اختیار کردہ راستہ ہے پھر سورۂ بقرہ کی ابتدا اہلِ ایمان کے ذکر سے کی گئی، بعدازاں کافروں کا ذکر ہوا اور پھر منافقین کا تذکرہ۔ اور پھر دو مثالوں کے ذریعے ان منافقین کی اصل صورتِ حال کو ہمارے ذہنوں سے قریب تر کر دیا گیا۔ ان کے متعلق پہلی مثال ایسے شخص کی حالت کے ذریعے بیان ہوئی جس نے آگ جلائی ہو۔ اور دوسری مثال اس بجلی کے ذریعے بیان ہوئی جو تاریکیوں میں چمکتی ہے، لیکن چمک کر فوراً ختم ہو جاتی ہے۔ ٹھہرتی نہیں۔ یہ دراصل منافقین کے اظہارِ ایمان کی مثال ہے جبکہ دوسری طرف ان کا کفر پر ثبات ہوتا ہے اور وہ اس کفر ہی کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کی یہ کیفیت رات کی اس تاریکی اور بارش کی طرح ہے جس کے درمیان بجلی چمکتی اور ان کے سامنے روشنی ہو جاتی ہے پھر یہ روشنی غائب ہو جاتی ہے اور یہ لوگ حسبِ سابق اندھیروں میں بھٹکتے رہ جاتے ہیں۔ اور انھیں کچھ نظر نہیں آتا۔

منافقین کا ذکر ختم کرنے کے بعد اللہ نے توحید پر ایسی دلالت قائم کرنے کا ذکر کیا جسے جھٹلانا کسی کے بس کی بات نہیں ہے۔ وہ یہ کہ اللہ نے زمین کو پھیلا دیا اور اسے لوگوں کا ٹھکانہ بنا دیا اور سب کو اس سے فائدہ اٹھانے کا موقعہ فراہم کر دیا، نیز زمین سے ان سب کے گزارے کے اسباب، ان کی غذا اور ان کے لیے فائدے کے دیگر ذرائع پیدا کر دیے نیز یہ کہ اس نے اس زمین کو کسی سہارے اور ٹیک کے بغیر قائم رکھا ہے اس لیے کہ زمین کا حادث ہونا ثابت ہے۔ اس لیے اس کی کوئی نہ کوئی انتہا بھی ضرور ہوگی۔ زمین کو روک کر قائم رکھنے والا اللہ ہے جس نے اسے پیدا کیا ہے اور جو تمھارا بھی خالق ہے اور جس نے زمین سے ہر طرح کی پیداوار نکال کر تمھارے لیے رزق کی نعمت بہم پہنچائی۔ کیونکہ ان تمام کاموں کی قدرت صرف اسی قادرِ مطلق کو حاصل ہو سکتی ہے جسے کوئی چیز نہ تو عاجز کر سکتی ہو اور نہ کوئی چیز اس کے مشابہ ہو۔ اس طرح اللہ سبحانہٗ نے لوگوں کو ان مذکورہ دلائل سے قائل کیا اور انھیں اپنی ان نعمتوں سے آگاہی بخشی۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر مہرِ تصدیق ثبت کی۔ دلیل یہ دی کہ تمام مخالفین قرآن جیسی ایک سورت پیش کرنے سے عاجز ہیں اور اس کے بعد تمام انسانوں کو خدائے واحد کی عبادت کی دعوت دی جس نے ان پر اس قدر انعامات کیے ہیں۔ ارشاد ہوا: فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (پس جب تم یہ جانتے ہو تو دوسروں کو اللہ کا مدمقابل نہ ٹھہراؤ) یعنی تمھیں معلوم ہے کہ جن معبودانِ باطل کو تم الٰہ کے طور پر پکارتے ہو وہ درج بالا افعال میں سے کوئی فعل

سرانجام دینے کی قدرت نہیں رکھتے، نیز یہ کہ ان کے بجائے اللہ ہی تم پر انعام کرنے والا ہے اور وہی تمھیں پیدا کرنے والا ہے۔

قول باری: وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ کا ایک مفہوم یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ تمھیں واجب اور غیر واجب کے مابین فرق کا علم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمھیں عقل کی وہ نعمت بخشی ہے جس کے ذریعے اس فرق تک رسائی تمھارے لیے ممکن ہے۔ اس لیے تمھیں اس کا مکلف بنانا ضروری ہو گیا کیونکہ عقل کے نزدیک اللہ کی ذات کی عدم معرفت کی کوئی گنجائش نہیں ہے جبکہ اس معرفت کے تمام اسباب مہیا کر دیے گئے ہوں اور تمام رکاوٹیں دور کر دی گئی ہوں۔

جب اللہ کی وحدانیت، اور اس کی قدرت، نیز اس کی خالقیت کی بات دلائل کے ذریعے تمام لوگوں کے ذہنوں میں واضح کر دی گئی تو وعید کا ذکر ان الفاظ میں فرمایا: فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَلَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ اُعِدَّتْ لِلْکٰفِرِیْنَ۔ (لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا اور یقیناً کبھی نہیں کر سکتے تو ڈرو اس آگ سے جس کا ایندھن بنیں گے انسان اور پتھر جو مہیا کی گئی ہے منکرین حق کے لیے) اس کے بعد ان نعمتوں کا ذکر کیا جن کا وعدہ آخرت میں اہل ایمان سے کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوا: وَبَشِّرِ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اَنَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ (اور اے پیغمبر، جو لوگ اس کتاب پر ایمان لے آئیں اور اس کے مطابق اپنے عمل درست کر لیں انھیں خوشخبری دے دو کہ ان کے لیے ایسے باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی) تا آخر آیات۔

عقلی دلائل کے استعمال اور ان سے استدلال

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیات دلائل توحید اور اثبات نبوت کے ان مضامین کو متضمن ہونے کے ساتھ ساتھ جن کا ہم نے گذشتہ سطور میں ذکر کیا ہے عقلی دلائل اور ان دلائل سے استدلال کرنے کے حکم کو بھی متضمن ہیں۔ یہ بات ان لوگوں کے مسلک کو باطل قرار دیتی ہے جو اللہ تعالیٰ کے مہیا کردہ دلائل سے استدلال کرنے کی نفی کرتے اور اپنے زعم میں اللہ کی معرفت کے لیے خبر اور رسول اللہ علیہ وسلم کی صداقت کے علم پر اقتصار کرتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید کی معرفت اور اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت کی گواہی کے لیے لوگوں کو جو دعوت دی ہے اس میں صرف خبر پر اقتصار نہیں کیا ہے، بلکہ اس کی صحت پر ہماری عقول کی بہت سے

بھی دلالت قائم کی ہے۔ درج بالا قول باری اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بشارت خوش کن خبر کا نام ہے اور زیادہ واضح اور اغلب بات یہی ہے کہ اس لفظ کا اطلاق ایسی خبر کو شامل ہوتا ہے جو سامع کے لیے خوش کن ہو اور اس میں سرور کی لہر دوڑا دے۔ غیر خوش کن خبر کے لیے اس لفظ کو مقید صورت میں بیان کیا جاتا ہے۔ مثلاً قول باری ہے: فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ (انھیں ایک دردناک عذاب کی خبر دیجیے) اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کہے کہ "میرا جو بھی غلام فلاں کی ولادت کی خوش خبری دے گا وہ آزاد ہے۔" اور پھر اس کے غلام ایک ایک کرکے مذکورہ شخص کی پیدائش کی خوش خبری اسے سنائیں تو خوش خبری پہنچانے والا پہلا غلام آزاد ہو جائے گا۔ دیگر غلام آزاد نہیں ہوں گے کیونکہ آقا کو پہلے غلام کے ذریعے خوش خبری ملی تھی۔ دوسروں کے ذریعے صرف خبر ملی تھی۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک درج بالا صورت اس طرح ہے کہ کوئی شخص کہے: "کہ میرا جو بھی غلام فلاں کی ولادت کی مجھے خبر دے گا وہ آزاد ہے۔" اور پھر اس کے غلام ایک ایک کرکے اُسے یہ خبر دیں تو خبر دینے والے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے کیونکہ آقا نے مطلق خبر دینے پر عقد یمین کیا تھا، اس لیے یہ عقد خبر دینے والے تمام غلاموں کو شامل ہوگا، جبکہ پہلی صورت میں اس نے ایک خاص صفت کے ساتھ مخصوص خبر دینے پر عقد یمین کیا تھا۔ وہ خاص صفت یہ تھی کہ مذکورہ خبر اس کے لیے خوش کن ہو اور اس کے دل میں سرور کی لہر دوڑا دے۔ اس خبر کا موضوع وہی بات ہے جس کا ہم نے ذکر کیا اس پر یہ محاورہ دلالت کرتا ہے کہ: رأیت البشر فی وجھہ (میں نے اس کے چہرے پر خوشی اور سرور دیکھا) اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے چہروں کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرمایا: وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (بہت سے چہرے اس روز چمکتے ہوئے، ہنستے ہوئے بشاش ہوں گے) اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے چہروں پر پیدا ہونے والے خوشی اور سرور کے آثار کی خبر استبشار (خوش ہونے) کے ذکر سے دی ہے۔ اور اسی بنا پر عرب کے لوگ مرد کو بشیر کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یعنی اس میں یہ نیک فالی ہوتی ہے کہ وہ خیر کی خبر دے گا۔ شر کی خبر نہیں دے گا۔ خیر کی خبر دینے پر بشیر کو جو انعام دیا جاتا ہے اسے بشریٰ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بشارت کے لفظ کا اطلاق ایسی خبر پر ہوتا ہے جو خوش کن ہو اور سرور کا باعث بن جائے۔ اس بنا پر بشارت کے لفظ کو غیر خوش کن خبر کے لیے صرف کسی دلالت کی بنا پر استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس لفظ کا اطلاق شر پر کیا جائے تو اس سے صرف خبر مراد ہوگی۔ اس بنا پر قول باری: فَبَشِّرْهُمْ

بِعَذَابٍ اَلِیْمٍ کا مفہوم یہ ہوگا کہ انھیں دردناک عذاب کی خبر دیجیے۔

اور ہم نے فقہی مسئلے میں بیان کیا تھا کہ ہمارے اصحاب کی رائے ہیں مذکورہ فلاں کی ولادت کی خوش خبری دینے والا پہلا غلام آزاد ہوجانے کا مستحق ہوگا یعنی خبر دینے والا پہلا غلام بشیر کہلائے گا۔ اس پر عربوں کا یہ قول دلالت کرتا ہے: ظھرت لنا تباشیر ھذا الامر (اس معاملے سے پیدا ہونے والی خوشیاں ہمارے سامنے ظاہر ہوگئیں) اس سے ان کی مراد اول خوشی ہوتی ہے۔ یہ فقرہ عرب کے لوگ غمناک اور شر کی حامل خبر کے لیے نہیں بولتے، بلکہ خوشی اور مسرت پیدا کر دینے والی خبر کے لیے کہتے ہیں۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ لفظ بشارت کی اصل خوشی اور غم پیدا کرنے والی بات کے لیے موضوع ہے۔ اس لیے کہ اس لفظ کا مفہوم چہرے پر ابتدائی طور پر پیدا ہونے والے خوشی یا غم کے تاثرات سے عبارت ہے، البتہ اس کا استعمال خوش کن بات کے لیے زیادہ تر ہوتا ہے۔ اس بنا پر اس کا اطلاق شر کی بہ نسبت خوشی پر اخص ہوگا۔ قول باری ہے:

عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ اَنْۢبِـُٔوْنِىْ بِاَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ (اس کے بعد اللہ نے آدم کو ساری چیزوں کے نام سکھائے، پھر انھیں فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا: اگر تمھارا خیال صحیح ہے (کہ کسی خلیفہ کے تقرر سے انتظام بگڑ جائے گا) تو ذرا ان چیزوں کے نام بتاؤ اگر تم سچے ہو) یہ قول باری اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ نے حضرت آدم کو تمام اشیاء کے نام سکھا دیے، یعنی انھیں اس کا ان کے معانی کے ساتھ کیونکہ اسماء کے ذکر میں لفظ کے اندر عموم ہے اور قول باری: ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ کے اندر اس بات پر دلالت ہے کہ اللہ نے حضرت آدمؑ کی اولاد کے ناموں کا ارادہ کیا تھا جیسا کہ الربیع بن انس سے مروی ہے۔ تاہم حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اللہ نے حضرت آدمؑ کو تمام اشیاء کے نام سکھا دیے تھے۔

اگر یہاں کہا جائے کہ قول باری: عَرَضَهُمْ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ ذوی العقول کے اسماء تھے اس لیے کہ (ھُمْ) کی ضمیر ذوی العقول کے لیے استعمال ہوتی ہے، غیر ذوی العقول کے لیے استعمال نہیں ہوتی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ نے جب ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کا ارادہ کیا تو پھر ذوی العقول کے اسم کی تغلیب درست ہوگئی جیسا کہ یہ قول باری ہے: خَلَقَ كُلَّ دَآبَّةٍ مِّنْ مَّآءٍ فَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِىْ عَلٰى بَطْنِهٖ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِىْ عَلٰى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَّمْشِىْ عَلٰٓى اَرْبَعٍ (اور اللہ ہی نے ہر چلنے والے جانور کو پانی سے پیدا کیا ہے۔ سو ان

میں سے وہ بھی ہیں جو پیٹ کے بل چلتے ہیں اور وہ بھی جو دو پیروں پر چلتے ہیں اور وہ بھی ہیں جو چار پیروں پر چلتے ہیں) جب جملے کے اندر ذوی العقول داخل ہو گئے تو پھر سب کو یہی درجہ دیا گیا۔ زیر بحث آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ کی طرف سے حضرت آدم علیہ السلام کو تمام مختلف زبانوں کے اصول سے واقف کرا دیا گیا تھا اور اللہ نے انھیں یہ اصول ان کے معانی کے ساتھ سکھا دیے تھے کیونکہ معانی کے بغیر اسماء کی معرفت کی کوئی فضیلت نہیں ہوتی۔ یہ بات علم کے شرف اور اس کی فضیلت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب فرشتوں کو حضرت آدم علیہ السلام کی فضیلت سے آگاہ کرنا چاہا تو انھیں تمام اسماء کا ان کے معانی کے ساتھ علم عطا کر دیا حتیٰ کہ حضرت آدم نے فرشتوں کو ان اسماء کی خبر دی۔ فرشتوں کو ان اسماء کا علم نہیں دیا گیا تھا جس کے نتیجے میں انھوں نے حضرت آدم کی فضیلت کا اعتراف کر لیا۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور ان کی اولاد کی زبان طوفان نوح تک ایک تھی۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس طوفان میں اہل زمین کو غرق کر دیا صرف نوح علیہ السلام کی نسل سے زندہ رہ جانے والے بچ رہے اور حضرت نوح علیہ السلام کی وفات کے بعد ان کی اولاد بڑھی اور تعداد زیادہ ہو گئی تو انھوں نے بابل میں ایک اونچا محل تعمیر کرنے کا ارادہ کیا تاکہ اگر طوفان دوبارہ آئے تو اس محل کے ذریعے اپنا بچاؤ کر لیں۔ اسی دوران میں اللہ تعالیٰ نے ان کی زبان کی تحلیل کر دی اور ہر گروہ اپنی سابقہ زبان بھول گیا اور پھر اللہ نے وہ زبانیں سکھائیں جو وراثت میں ان کی اولاد کو ملیں اور پھر یہ لوگ دنیا کے مختلف حصوں میں بکھر گئے اور نئے نئے شہر آباد کیے۔

بعض لوگ اس نظریے کو تسلیم کرنے سے انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ایک کامل العقل انسان کا اپنی وہ زبان بھول جانا ناممکن ہے جس میں وہ کل تک گفتگو کرتا تھا، بلکہ حضرت نوح علیہ السلام کی اولاد مذکورہ تمام زبانیں جانتی تھی، یہاں تک کہ یہ سب گروہ روئے زمین میں بکھر گئے اور ہر ایک گروہ نے صرف اسی زبان پر انحصار کر لیا جس کے ذریعے آج ان کی بول چال ہوتی ہے۔ یا فیمانذہ تمام زبانیں ترک کر دیں جن کا انھیں علم تھا۔ ان کی اولاد نے یہ زبانیں ان سے نہیں سیکھیں یہی وجہ تھی کہ ان کے بعد آنے والی نسلیں تمام زبانیں نہیں جانتی تھیں۔

غیر اللہ کو سجدہ کرنا

قول باری ہے: وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا (اور جب ہم نے

فرشتوں سے کہا کہ آدم کو سجدہ کرو تو انھوں نے سجدہ کیا) شعبہ نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ ریز ہو کر دراصل فرشتوں نے اللہ کی اطاعت کی تھی۔ اللہ ہی نے حضرت آدم علیہ السلام کو مسجودِ ملائکہ ہونے کا اعزاز بخشا تھا۔ معمر نے قتادہ سے قول باری: وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا (اور اس کے سامنے سجدے میں گر پڑے) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ برادرانِ یوسف علیہ السلام کی تحیت، یعنی سلام کرنے کا طریقہ یہی تھا کہ وہ اس مقصد کے لیے سجدہ ریز ہو جاتے تھے۔

اس بات کو تسلیم کرنے میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا سجدہ دراصل اللہ کی عبادت اور حضرت آدم علیہ السلام کے لیے اعزاز اور ان کے حق میں تحیت کی صورت تھی۔ یہی بات برادرانِ یوسف علیہ السلام کی سجدہ ریزی کے متعلق بھی کہی جا سکتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے سوا کسی کے لیے عبادت جائز نہیں اور اعزاز و تحیت اس شخص کے لیے جائز ہے جو ایک گونہ تعظیم کا مستحق قرار پائے۔ اس سلسلے میں بعض حضرات کا قول ہے کہ فرشتوں نے سجدہ تو اللہ کو کیا تھا اور حضرت آدم علیہ السلام ان کے لیے بمنزلۂ قبلہ تھے، لیکن یہ ایک کھوکھلی توجیہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں حضرت آدم علیہ السلام کے کسی مزیت و فضیلت کا کوئی پہلو نہیں ہو گا، جبکہ زیرِ بحث آیت کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کی تعظیم و تکریم ہوئی تھی۔ اس بنا پر سجدہ کو اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے گا جس طرح حمد کے ظاہر لفظ کو اس صورت میں اس کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جاتا ہے جب یہ لفظ حمد کے مستحق کے لیے واقع ہو اسے مجازی معنوں پر محمول نہیں کیا جائے گا جس طرح یہ فقرہ کہا جائے کہ "اخلاق فلانٍ محمودۃٌ" (فلاں کے اخلاق محمود، یعنی قابلِ ستائش ہیں) یا "اخلاق فلانٍ مذمومۃٌ" (فلاں کے اخلاق قابلِ مذمت ہیں) اس لیے کہ لفظ کا حکم یہ ہوتا ہے کہ اسے اس کی حقیقت اور اس کے باب پر محمول کیا جائے۔ سجدے کا حکم حضرت آدم علیہ السلام کے لیے اعزاز کے طور پر تھا، اس پر ابلیس کا وہ قول دلالت کرتا ہے جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن کے ان الفاظ میں کیا ہے: ءَاَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ۝ قَالَ اَرَءَيْتَكَ هٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ (کیا میں اس کو سجدہ کروں جسے تو نے مٹی سے بنایا ہے۔ پھر وہ بولا "دیکھ تو سہی کیا یہ اس قابل تھا کہ تو نے اسے مجھ پر فضیلت دی) ابلیس نے یہاں یہ بتا دیا کہ سجدہ کرنے سے اس کا باز رہنا اس بنا پر تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے کا حکم دے کر آدم علیہ السلام کی تفضیل اور ان کے اعزاز کا اظہار کر دیا تھا۔

اگر سجدے کا حکم اس بنا پر ہوتا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کرنے والوں کے لیے بس قبلہ بنا دیا گیا تھا اور اس میں ان کے اعزاز کی کوئی بات نہ ہوتی تو پھر اس صورت میں ابلیس کو ان سے اس فضیلت پر حسد کرنے کی کوئی وجہ نہ ہوتی جس طرح کعبہ شریف کو قبلہ بنا دیا گیا ہے اور اس میں کعبے سے حسد کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ دراصل حضرت آدم علیہ السلام کی شریعت میں مخلوق کو سجدہ کرنا جائز تھا اور عین ممکن ہے کہ یہی صورت حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانے تک باقی رہی ہو کہ جو شخص کسی قسم کی تعظیم کا مستحق ہو اس کے اعزاز اور عظمت کا اظہار کرنے کے لیے لوگ اس کے سامنے سجدہ ریز ہو جاتے کیوں جس طرح ہمارے زمانے میں اس مقصد کے لیے مصافحہ اور معانقہ کرتے، نیز ہاتھوں کو بوسہ دینے کا رواج ہے۔

ہاتھوں کو بوسہ دینے کی اباحت کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی روایات منقول ہیں۔ اس بارے میں کراہت بھی مروی ہے، البتہ ہماری شریعت میں غیر اللہ کو اعزاز اور تحیت کے طور پر سجدہ کرنا منسوخ ہو گیا ہے۔ اس منسوخی کی دلیل حضرت عائشہؓ، حضرت جابرؓ اور انسؓ سے مروی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کسی بشر کو کسی بشر کے سامنے سجدہ ریز ہونا نہیں چاہیے۔ اگر کسی بشر کے لیے کسی بشر کو سجدہ کرنا درست ہوتا تو میں بیوی پر اس کے شوہر کے حق کی عظمت کی بنا پر اسے اپنے شوہر کو سجدہ کرنے کا حکم دیتا۔" (یہ الفاظ حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث کے ہیں)

قول باری ہے: وَآمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ (اور میں نے جو کتاب بھیجی ہے اس پر ایمان لاؤ۔ یہ اس کتاب کی تائید میں ہے جو تمہارے پاس پہلے سے موجود ہے، لہٰذا سب سے پہلے تم ہی اس کے منکر نہ بن جاؤ) ایک قول کے مطابق قول باری: وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ کا فائدہ یہ ہے کہ اگرچہ سب سے پہلے اور سب سے آخر دونوں سے کفر کا صدور قبیح ہے اور سب کو اس سے روکا گیا ہے، تاہم کفر کے اندر سابق شخص کی پیروی دوسرے لوگ کریں گے جس کی بنا پر اس کا جرم اور گناہ دوسروں کے جرم اور گناہ سے بڑھ کر ہو گا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَّعَ أَثْقَالِهِمْ (اور یہ لوگ ضرور اپنے گناہوں کا بوجھ اٹھائیں گے اور اپنے اس بوجھ کے ساتھ دیگر بوجھ بھی اٹھائیں گے) نیز: مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا (اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ

فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آدم کے قاتل بیٹے پر ظلماً قتل ہونے والے ہر مقتول کے قاتل کے گناہ کا ایک حصہ ہوگا کیونکہ وہ پہلا شخص تھا جس نے قتل کرنے کی رسم جاری کی تھی۔ آپ کا ارشاد ہے: "جو شخص نیکی کی کوئی رسم جاری کرے گا اسے اس کا اجر ملے گا، نیز ان تمام لوگوں کا بھی اجر اسے ملے گا جو قیامت تک اس پر عمل کرتے جائیں گے۔

قول باری ہے: وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ۔ (اور نماز قائم کرو اور زکوٰۃ دو اور رکوع کرنے والوں کے ساتھ رکوع کرو) آیت میں مذکورہ صلوٰۃ و زکوٰۃ یا تو معہود و معلوم صلوٰۃ و زکوٰۃ کی طرف راجع ہیں جنھیں اللہ نے بیان کر دیا ہے۔ یا یہ اس مجمل صلوٰۃ اور مجمل زکوٰۃ کو شامل ہیں جو بیان پر موقوف تھیں۔ البتہ ہمیں اب یہ معلوم ہے کہ ان سے وہ فرض نمازیں اور وہ مفروض زکوٰۃ مراد ہیں جن کا ہم سے خطاب کیا گیا ہے، یا تو خطاب کے ورود کے وقت یہ باتیں مخاطبین کو معلوم تھیں یا یہ کہ مذکورہ باتیں مجمل تھیں اور اس کے بعد ان سے مراد کا بیان وارد ہو گیا اور اس طرح یہ معلوم ہو گئیں۔

قول باری: وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ نماز میں رکوع کی فرضیت کے اثبات کا مفہوم ادا کرتا ہے۔ ایک قول کے مطابق رکوع کا ذکر خاص طور پر اس لیے کیا گیا کہ اہل کتاب کی نمازوں میں رکوع کا وجود نہیں تھا اس لیے آیت کے ذریعے نماز کے اندر رکوع کے وجود پر نص کر دیا گیا۔ یہ بھی احتمال ہے کہ قول باری: وَارْکَعُوْا خود نماز سے عبارت ہو جس طرح آیت: فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ اور آیت وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اِنَّ قُرْاٰنَ الْفَجْرِ کَانَ مَشْهُوْدًا میں قرأت کے لفظ سے نماز کی تعبیر کی گئی ہے۔ آیت کا مفہوم ہے "فجر کی نماز" اس طرح زیر بحث آیت: وَارْکَعُوْا مَعَ الرّٰکِعِیْنَ دو فائدوں پر مشتمل ہو جائے گی۔ ایک فائدہ تو ایجاب رکوع کا ہے اس لیے کہ رکوع کے لفظ سے نماز کی تعبیر صرف اس لیے کی گئی ہے کہ رکوع نماز کے فرائض میں شامل ہے۔ اور دوسرا فائدہ نمازیوں کے ساتھ مل کر نماز ادا کرنے کا حکم ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ قول باری: وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ میں نماز کا ذکر گزر چکا تھا اس لیے یہ درست نہیں کہ اس پر رکوع کا عطف کر کے بعینہٖ نماز مراد لی جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ جس نماز کا شروع میں ذکر ہوا ہے اس سے اجمال

مراد ہو معہود و معلوم نماز مراد نہ ہو۔ ایسی صورت میں: وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ کے ذریعے اس نماز کا حوالہ دیا گیا ہے جس کا بیان اس کے رکوع نیز تمام فرائض کے ساتھ ہوا ہے، نیز اہل کتاب کی نماز چونکہ رکوع کے بغیر تھی اور لفظ میں یہ احتمال تھا کہ اس کا مرجع مذکورہ نماز ہے اس لیے یہ بیان کر دیا کہ وہ نماز مراد نہیں جس کے اہل کتاب پابند تھے، بلکہ وہ نماز مراد ہے جس میں رکوع ہے۔ قول باری ہے: وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلٰوةِ (اور صبر اور نماز کے ذریعے مدد حاصل کرو) اس میں صبر کرنے کا حکم اللہ تعالیٰ کے فرض کردہ فرائض کی ادائیگی اور اس کے معاصی سے اجتناب پر فرض نماز کو بروئے کار لانے کے ساتھ متعلق ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت بیان کی ہے کہ صبر اور نماز دونوں باتیں اللہ تعالیٰ کی اطاعت نماز کی ادائیگی، گناہوں سے اجتناب اور فرائض کی بجا آوری میں بڑی ممد و معاون ہیں۔ جس طرح یہ قول باری ہے:

(بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے) یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ آیت میں مذکورہ صبر اور صلوٰۃ سے مستحب صبر و صلوٰۃ، مثلاً نفلی روزے اور نفلی نماز مراد ہو، مفروض صبر و صلوٰۃ مراد نہ ہوں تاہم زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ ان کی مفروض صورتیں مراد ہیں اس لیے کہ امر کے صیغے کا ظاہر ایجاب کے لیے ہوتا ہے اور دلالت کے بغیر اسے کسی اور معنی کی طرف موڑا نہیں جا سکتا۔

قول باری ہے: وَاِنَّهَا لَكَبِيْرَةٌ (اور بے شک نماز ایک سخت مشکل کام ہے) اس میں ضمیر مؤنث مذکورہ دو باتوں میں سے ایک کی طرف راجع ہے حالانکہ پہلے ان دونوں باتوں کا ذکر ہو چکا ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَاللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَحَقُّ اَنْ يُّرْضُوْهُ (حالانکہ اللہ اور اس کا رسول اس بات کے زیادہ حق دار تھے کہ یہ لوگ انھیں راضی کرتے) نیز ارشاد ہے: وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْ لَهْوَا ِۨانْفَضُّوْٓا اِلَيْهَا (جب یہ لوگ کوئی تجارت یا کھیل تماشہ دیکھتے ہیں تو اس کی طرف دوڑ پڑتے ہیں)

شاعر کا شعر ہے ؎

فمن يك امسى بالمدينة رحله   فانى و قيار بها لغريب

جس شخص کا کجاوہ مدینہ میں ٹک گیا ہے، یعنی وہ اس شہر میں رہائش پذیر ہو گیا ہے تو وہ وہاں رہائش پذیر ہو گیا لیکن جہاں تک میرا اور قیار کا تعلق ہے تو ہم اس شہر میں اجنبی اور مسافر ہیں)۔

اذکار کے توقیفی ہونے کی دلیل

قول باری ہے: فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِيْ قِيْلَ لَهُمْ (مگر جو بات کہی گئی تھی ظالموں نے اسے بدل کر کچھ اور کر دیا) اس آیت میں اذکار و اقوال کے سلسلے میں جس توقیف یعنی جوں کے توں رکھنے کا جو ذکر ہے اس سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ اذکار و اقوال میں تغیر و تبدل جائز نہیں ہے۔ اس سے بعض دفعہ ہمارے مخالفین ہمارے اس قول کے خلاف استدلال کرتے ہیں کہ ہم تعظیم و تسبیح کے الفاظ سے تحریمہ صلوٰۃ جائز قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک نماز کے اندر فارسی میں قرأت کا جواز ہے، نیز ہم تملیک کے لفظ سے بیع اور اسی طرح کے دوسرے عقود کے جواز کے قائل ہیں، لیکن ہمارے مخالفین کا یہ استدلال ہم پر لازم نہیں ہوتا اس لیے کہ زیر بحث آیت ان لوگوں کے متعلق ہے جن سے کہا گیا تھا کہ: اُدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَّقُوْلُوْا حِطَّةٌ (بستی کے دروازے میں سجدہ ریز ہوتے داخل ہونا اور کہتے جانا حِطَّةٌ، حِطَّةٌ یعنی خدا سے اپنی خطاؤں کی معافی مانگتے ہوئے جانا۔ حسن اور قتادہ نے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ انھیں حکم دیا گیا تھا کہ وہ استغفار کرتے ہوئے بستی میں داخل ہوں۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ انھیں یہ کہنے کا حکم دیا گیا تھا کہ "یہ بات برحق ہے اور اسی طرح ہے جیسے تم سے کہی گئی تھی، عکرمہ کے قول کے مطابق انھیں: لا الٰہ الا اللہ کہنے کا حکم ملا تھا، لیکن انھوں نے اس کے بجائے تجاہل اور استہزاء سے کام لیتے ہوئے، "حنطة حمراء" (سرخ گندم) کہنا شروع کر دیا۔ حضرت ابن عباسؓ اور دیگر صحابہ کرام نیز حسن بصری سے منقول ہے کہ یہ لوگ صرف اس لیے قابلِ مذمت گردانے گئے کہ انھوں نے امر شدہ الفاظ کو ایسے الفاظ سے بدل ڈالا تھا جو معنی کے اعتبار سے ان کے اضداد تھے۔ انھیں توبہ اور استغفار کا حکم دیا گیا تھا، لیکن یہ لوگ اپنے گناہوں پر اصرار اور حکم الٰہی کے استہزاء کی راہ پر چل پڑے۔ جہاں تک معنی میں ترادف کے ساتھ الفاظ میں تبدیلی کا تعلق ہے تو زیر بحث آیت میں اس صورت سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے، کیونکہ آیت تو ان لوگوں کی حکایت بیان کر رہی ہے جنھوں نے الفاظ و معانی دونوں میں تبدیلی پیدا کر دی تھی اور اس کے نتیجے میں انھیں مذمت لاحق ہو گئی تھی۔ اب اس مذمت کے اندر ان کے ساتھ صرف وہی لوگ شریک ہوں گے جو ہو بہو ان جیسا فعل کریں گے، لیکن جو شخص لفظ میں تبدیلی کر کے سابقہ معنی باقی رہنے دے تو آیت ایسے شخص کو اپنے دائرے

میں نہیں لیتی۔

آیت میں مذکورہ لوگوں کے فعل بد کی نظیر ان لوگوں کا فعل ہے جو اس قول باری : اِلَّا عَلٰٓی اَزْوَاجِھِمْ اَوْ مَا مَلَکَتْ اَیْمَانُھُمْ (مگر اپنی بیویوں اور اپنی لونڈیوں پر) کی موجودگی میں متعہ کے جواز کے قائل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے تو اس آیت کے ذریعے عورت کی شرمگاہ کو صرف دو صورتوں کے اندر مباح کرنے کی رہنمائی کر دی ہے۔ اس لیے جو شخص متعہ کے ذریعے جو معنی اور لفظ دونوں کے اعتبار سے نکاح اور ملک یمین کے خلاف ہے، عورت کی شرمگاہ کو مباح قرار دے گا اسے زیر بحث آیت کے حکم کے تحت مذکورہ بالا مذمت لاحق ہو جائے گی۔

قول باری ہے : اِنَّ اللّٰہَ یَاْمُرُکُمْ اَنْ تَذْبَحُوْا بَقَرَۃً، قَالُوْٓا اَتَتَّخِذُنَا ھُزُوًا (اللہ تمہیں ایک گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے، کہنے لگے کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو) تا قول باری : وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادّٰرَءْتُمْ فِیْھَا وَاللّٰہُ مُخْرِجٌ مَّا کُنْتُمْ تَکْتُمُوْنَ ۝ فَقُلْنَا اضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا (اور تمہیں یاد ہے وہ واقعہ جب تم نے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا، پھر اس کے بارے میں جھگڑنے اور ایک دوسرے پر قتل کا الزام تھوپنے لگے تھے اور اللہ نے یہ فیصلہ کر لیا تھا کہ جو کچھ تم چھپاتے ہو اسے کھول کر رکھ دے گا۔ اس وقت ہم نے حکم دیا کہ مقتول کی لاش کو اس کے ایک حصے سے ضرب لگاؤ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان آیات اور ان میں مذکورہ قصۂ مقتول اور ذبح بقرہ کے اندر کئی قسم کے احکام اور اعلیٰ معانی پر دلائل موجود ہیں۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ قول باری : وَاِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا. اگرچہ تلاوت کے اندر موخر ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے یہ گائے کے متعلق بیان کردہ تمام امور پر مقدم ہے کیونکہ گائے ذبح کرنے کا حکم صرف اس لیے دیا گیا تھا کہ اس کا سبب ایک آدمی کا قتل تھا۔ اس سلسلے میں دو اور وجوہ بھی بیان کی گئی ہیں۔ پہلی وجہ یہ بیان ہوئی ہے کہ قتل کا ذکر اگرچہ تلاوت کے اندر موخر ہے، لیکن نزول کے اندر مقدم ہے اور دوسری وجہ یہ بیان ہوئی ہے کہ آیت کے نزول کی ترتیب تلاوت کی ترتیب کے مطابق ہے، تاہم یہ معنی کے اعتبار سے مقدم ہے۔ اس لیے کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا۔ مثلاً اگر ایک شخص کہے "مجھے یاد ہے کہ میں نے زید کو ایک ہزار درہم دیے تھے جب اس نے میرا مکان بنایا تھا" حالانکہ مکان کی تعمیر ایک ہزار درہم دینے پر مقدم تھی۔ گائے کا ذکر نزول کے اندر مقدم ہے اس کی دلیل یہ قول باری ہے : فَقُلْنَا اضْرِبُوْہُ بِبَعْضِھَا ۔ یہ قول باری اس امر پر دلالت

کرتا ہے کہ گائے کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا تھا اس بنا پر درج بالا فقرے کے اندر اس کا ذکر ضمیر کی صورت میں کیا گیا۔ اس کی نظیر حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ میں طوفان اور اس کے اختتام کے ذکر کے بعد یہ قول باری ہے: قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ ۔ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (ہم نے کہا "ہر قسم کے جانوروں کا ایک ایک جوڑا کشتی میں رکھ لو، اپنے گھر والوں کو بھی ـــــ سوائے ان اشخاص کے جن کی نشان دہی پہلے کی جا چکی ہے ـــ اس میں سوار کر لو اور ان لوگوں کو بھی بٹھا لو جو ایمان لائے ہیں۔" اور تھوڑے ہی لوگ تھے جو نوح کے ساتھ ایمان لائے تھے) یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ یہ گفتگو ان کی ہلاکت سے پہلے ہوئی تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر کلام میں تقدیم و تاخیر حرف واؤ کے ذریعے معطوف صورت میں ہو تو یہ بات لفظ کی ترتیب پر معنی کی ترتیب کی موجب نہیں بنتی۔

قول باری: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ذبح بقرہ کا حکم کسی مجہول اور غیر معروف گائے کے ذبح کا جو ان سے کروا رہا تھا اور مامور کو اختیار تھا کہ وہ ایسی ادنیٰ سے ادنیٰ گائے ذبح کر دے جس پر بقرہ کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہو۔

عموم کا اثبات کرنے والوں اور عموم کی نفی کرنے والوں کے درمیان درج بالا قول باری کے معنی کے متعلق اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ ہر فریق نے اس کے ذریعے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کیا ہے۔ جو لوگ عموم کے قائل ہیں انھوں نے مذکورہ قول باری سے مطلق صورت میں اس کے ورود کی جہت سے استدلال کیا ہے۔ یعنی ان کے نزدیک قول باری میں مذکورہ امر ایسا امر تھا جو ان تمام احاد میں سے جنھیں لفظ کا عموم شامل تھا ہر واحد کے اندر لازم تھا، یعنی اگر وہ کسی بھی گائے کو ذبح کر دیتے تو کام چل جاتا، لیکن جب انھوں نے اللہ کے رسول حضرت موسیٰ علیہ السلام سے بار بار مراجعت کر کے انھیں تنگ کر دیا، تو اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر مذکورہ تکلیف یعنی حکم کے اندر شدت پیدا کر دی اور اللہ کے رسول سے بار بار مراجعت پر ان الفاظ میں ان کی مذمت کی: فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (پھر انھوں نے اسے ذبح کیا ورنہ وہ ایسا کرتے معلوم نہ ہوتے تھے) حسن بصری نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس ذات کی قسم جس کے قبضۂ قدرت میں محمد کی جان ہے اگر یہ لوگ ہلکی سے ہلکی گائے لاکر ذبح کر دیتے

تو ان کا کام چل جاتا، لیکن انھوں نے تشدید کی اور اس کے جواب میں اللہ نے بھی ان پر تشدید کر دی"۔ اسی کسی قسم کی روایت حضرت ابن عباسؓ، عبیدہ، ابوالعالیہ اور مجاہد سے بھی مروی ہے۔

جو لوگ عموم کے قول کو تسلیم نہیں کرتے انھوں نے یہ استدلال کیا ہے کہ شروع میں اللہ کے رسول سے مراجعت کرنے کی وجہ سے اللہ نے انھیں ڈانٹ پلائی۔ اگر ان پر شروع ہی میں مذکورہ امر کی تنفیذ لازم ہو جاتی جیسا کہ تمھارا دعویٰ ہے کہ عموم لفظ کا اقتضاء یہی تھا تو پھر مراجعت کی ابتدا ہی میں ان پر نکیر کا ورود ہو جاتا، لیکن اس استدلال میں کوئی جان نہیں ہے۔ کیونکہ لفظ کے اندر اس نکیر کا ظہور ان پر دو طریقوں سے ہوا تھا۔ اول تو یہ کہ ان پر مذکورہ آزمائش کے اندر شدت پیدا کر دی گئی تھی اور یہ بھی نکیر کی ایک صورت ہے جس طرح یہ ارشاد باری ہے: فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ (غرض ان یہودی بن جانے والوں کے اسی ظالمانہ رویے کی بنا پر ہم نے بہت سی وہ پاک چیزیں ان پر حرام کر دیں جو پہلے ان کے لیے حلال تھیں) اور دوم یہ قول باری: وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ لوگ ابتدا ہی سے امر الٰہی کے تارک بن گئے تھے جبکہ مذکورہ امر بجا لانے کے اندر تیزی دکھانا ان پر لازم تھا۔

زیر بحث آیت چند معانی پر مشتمل ہے: اول یہ کہ ان صورتوں میں عموم لفظ کا اعتبار واجب ہے جہاں اس کا استعمال ممکن ہو۔ دوم یہ کہ امر فی الفور عملدرآمد پر مبنی ہوتا ہے، یعنی مامور پر لازم ہوتا ہے کہ وہ اسے بروئے کار لانے میں امکانی حد تک تیزی دکھائے اور مسارعت کا مظاہرہ کرے الا یہ کہ تاخیر کے جواز پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ سوم یہ کہ کسی مجہول الصفت چیز کے بارے میں امر کا ورود جائز ہے جبکہ اس کے ساتھ یا مورکو یہ اختیار دیا گیا ہو کہ وہ اسم کے تحت واقع ہونے والی کسی بھی صورت کو بروئے کار لے آئے۔

چہارم یہ کہ امر کا وجوب ہوتا ہے اور اسے کسی دلالت کے قیام کے بغیر ندب، یعنی استحباب کی طرف لوٹایا نہیں جا سکتا۔ کیونکہ بنی اسرائیل کے مذکورہ لوگوں کو مذمت صرف اس بنا پر لاحق ہوئی تھی کہ انھوں نے اس مطلق امر کو ترک کر دیا تھا جس میں کسی وعید کا ذکر نہیں تھا۔

پنجم یہ کہ ایک فعل پر تمکن کے بعد اس کے وقوع سے پہلے اس کا نسخ جائز ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ گائے کی صفات میں ہر دفعہ اضافے سے اس کے ماقبل کا حکم منسوخ ہو گیا تھا اس لیے کہ قول باری: إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً۔ اس بات کا مقتضی تھا کہ وہ کوئی سی بھی

گائے جس طرح چاہیں ذبح کریں اور انھیں ایسا کرنے کی قدرت بھی حاصل تھی، لیکن جب انھوں نے کہا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ (اچھا اپنے رب سے درخواست کرو کہ وہ ہمیں اس گائے کی کچھ تفصیل بتائے) تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے ان سے فرمایا: إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَّا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (وہ ایسی گائے ہونی چاہیے جو نہ بوڑھی ہو نہ بچھیا بلکہ اوسط عمر کی ہو، لہٰذا جو حکم دیا جاتا ہے اس کی تعمیل کرو) اس طرح وہ تخییر منسوخ ہو گئی جسے پہلے امر الٰہی نے مذکورہ صفت کے ساتھ موصوف گائے یا کسی اور گائے کو ذبح کرنے کے سلسلے میں واجب کر دیا تھا اور ان سے کہا گیا کہ "تمھیں جو حکم دیا جاتا ہے اس کی تعمیل کرو" اس سے یہ بات واضح کر دی گئی کہ ان پر یہ لازم تھا کہ وہ کسی تاخیر کے بغیر مذکورہ صفت والی گائے ذبح کر دیتے خواہ اس کا رنگ کچھ بھی ہوتا اور خواہ ذلول، یعنی کام کرنے والی ہوتی یا کام نہ کرنے والی ہوتی لیکن جب انھوں نے کہا: ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا لَوْنُهَا (اپنے رب سے یہ اور پوچھ دو کہ اس کا رنگ کیسا ہو؟) تو اس سے وہ تخییر منسوخ ہو گئی جو انھیں حسب منشا کسی بھی رنگ کی گائے ذبح کرنے کے سلسلے میں حاصل تھی اور اس کی دوسری صفت کے بارے میں تخییر باقی رہی، لیکن جب انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے مراجعت کی تو یہ تخییر بھی منسوخ ہو گئی اور انھیں اسی صفت والی گائے ذبح کرنے کا حکم دیا گیا جس کا ذکر اللہ نے کیا تھا اور آزمائش سختی نیز بجا آوری کی صورت کے اندر شدت پیدا کرنے کے بعد اسی صفت پر ذبح کی فرضیت آکر ٹھہر گئی۔

نسخ کے متعلق ہم نے اوپر جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نص کے حکم کے استقرار کے بعد نص میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ قوم کی طرف سے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے مراجعت کے بعد وارد ہونے والے وہ تمام اوامر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اس نص کے اندر اضافہ تھے جس کے حکم کو استقرار حاصل ہو چکا تھا اور ان اضافوں نے مذکورہ نص کا نسخ واجب کر دیا تھا۔

بعض لوگ زیر بحث واقعہ سے فرض کا وقت آنے سے پہلے اس کے نسخ کے جواز پر استدلال کرتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ بات واضح تھی کہ ابتدا میں ان لوگوں پر غیر معین گائے کا ذبح فرض تھا لیکن فعل کا وقت آنے سے پہلے ہی ان سے یہ حکم منسوخ کر دیا گیا۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ بات غلط ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں ہر فرض ایسا تھا کہ اس کے فعل کا وقت امر کے ورود کے ساتھ

ہی فعل کے امکان کے اول احوال میں تھا اور فرض ان پر مستقر اور ثابت ہوگیا تھا اور پھر فعل سے قبل ہی منسوخ ہوگیا تھا۔ اس لیے اس میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ فعل کے وقت کی آمد سے پہلے نسخ جائز ہے۔ یہ بات ہم نے اصول فقہ میں بیان کر دی ہے۔

ششم یہ کہ قول باری: لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذٰلِكَ اجتہاد کے جواز نیز احکام کے اندر غالب ظن کے استعمال پر دلالت کرتا ہے کیونکہ طریق اجتہاد سے ہی مذکورہ گائے کے بوڑھی اور بچھیا ہونے کے درمیان والی کیفیت معلوم کی جا سکتی تھی۔

ہفتم یہ کہ اگرچہ ظاہر کا استعمال ہو، لیکن اس کے ساتھ یہ بات بھی جائز رکھی جائے کہ باطن میں اس کے خلاف بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ ارشاد باری ہے: مُسَلَّمَةٌ لَّا شِيَةَ فِيهَا (صحیح سالم اور بے داغ ہو) یعنی عیوب سے صحیح سالم اور بری ہو۔ یہ ایسی بات ہے جسے ہم حقیقت کی راہ سے معلوم نہیں کر سکتے، بلکہ ہمیں اس کا علم از راہ ظاہر ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس امر کا جواز بھی ہوتا ہے کہ اس میں کوئی باطنی عیب ہو۔

ہشتم یہ کہ اللہ کے رسول سے ان کی آخری دفعہ مراجعت کے سلسلے میں قول باری ہے: وَاِنَّآ اِنْ شَآءَ اللّٰهُ لَمُهْتَدُوْنَ (اللہ نے چاہا تو اس کا پتہ پالیں گے) جب انھوں نے خبر کو اللہ کی مشیت کے ساتھ مقرون کر دیا تو اس کے بعد انھیں اللہ کے رسول سے مزید مراجعت نہ کرنے اور مامور بہ کو وجود میں لانے کی توفیق نصیب ہوگئی۔ ایک روایت کے مطابق اگر یہ لوگ انشاء اللہ نہ کہتے تو انھیں کبھی بھی مذکورہ گائے کا پتہ نہ چلتا اور ان کے درمیان جھگڑا ہمیشہ چلتا رہتا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: وَمَا كَادُوْا يَفْعَلُوْنَ (اور وہ ایسا کرنے معلوم نہ ہوتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بات کی خبر اس لیے دی کہ ہم جب مستقبل میں کیے جانے والے کسی معاملے کی خبر دیں تو اس استثناء کا ضرور ذکر کریں جو اللہ کی مشیت کی صورت میں ہے، تاکہ اس کے ذریعے ہم مذکورہ معاملے میں کامیابی سے ہمکنار ہو سکیں۔

اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس مقام کے علاوہ ایک دوسرے مقام پر بھی اس استثناء کا حکم دیا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے: وَلَا تَقُوْلَنَّ لِشَايْءٍ اِنِّيْ فَاعِلٌ ذٰلِكَ غَدًا ۙ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ (اور آپ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجیے کہ میں اسے کل کروں گا سوائے اس کے کہ اللہ بھی چاہے) اس میں اللہ سے استعانت، اس کی ذات کی طرف معاملہ کی تفویض اور اس کی قدرت نیز اس کی مشیت کے نفاذ کا اعتراف ہے اور اس بات کا اظہار بھی ہے کہ وہی ہر معاملے کا مالک اور اسے چلانے والا

ہے۔ نہم یہ کہ قول باری (اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا، قَالَ أَعُوذُ بِاللّٰهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو؟ موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ میں اس سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں کہ جاہلوں کی سی باتیں کروں) کی دلالت اس امر پر ہے کہ استہزاء اور مذاق کرنے والا جہل کی علامت کا مستحق ہوتا ہے کیونکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اپنی ذات سے استہزاء کی نفی کر کے جاہلوں سے اپنے ہونے کی نفی کر دی تھی۔ یہ قول باری اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ دین کے معاملے میں استہزاء کبیرہ گناہ ہے۔ اگر ایسی بات نہ ہوتی تو استہزاء کا گناہ جہل نہ گردانا جاتا۔ محمد بن مسعر نے ذکر کیا ہے کہ وہ عبیداللہ بن الحسن العنبری القاضی کے پاس اُونی جبہ پہنے ہوئے گئے۔ عبیداللہ کی طبیعت میں مذاق کا عنصر غالب تھا۔ انھوں نے ابن مسعر سے از راہِ مذاق پوچھا "تمہارا یہ جبہ بکری کی اُون کا ہے یا مینڈھے کی اُون کا" ابن مسعر نے ان سے کہا: "اللہ تمہیں زندگی دے جہالت کی بات نہ کرو" ابن مسعر کہتے ہیں کہ میں نے ان کے مذاق کو جہالت سمجھ کر ان کے سامنے آیت اَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا تلاوت کی، اس کے جواب میں انھوں نے کہا: اَعُوذُ بِاللّٰهِ اَنْ اَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ اور پھر گفتگو کا رُخ بدل دیا۔

زیر بحث آیت میں اس امر پر بھی دلالت موجود ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے لوگوں کو قتل کر دینے کے پابند نہیں بنائے گئے تھے جن سے کفر ظاہر ہوتا، بلکہ وہ صرف الفاظ کے ذریعے جواب دینے پر مامور تھے، اس لیے کہ اللہ کے نبی سے یہ کہنا کہ "کیا تم ہم سے مذاق کرتے ہو؟" کفر تھا۔ یہ اسی طرح تھا جیسے انھوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے قرآن کے الفاظ میں کہا تھا: اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهًا كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ (ہمارے لیے بھی اسی طرح کا ایک الٰہ بنا دو جس طرح ان لوگوں کے الٰہ ہیں) زیر بحث آیت اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ بنی اسرائیل کے مذکورہ لوگوں کا یہ کفران سے ان کی بیویوں کی تفریق کا موجب نہیں بنا تھا، اس لیے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے انھیں اپنی بیویوں سے علیحدہ ہو جانے کا حکم نہیں دیا تھا اور نہ ہی ان کا نکاح باقی رہنے کے متعلق کچھ فرمایا تھا۔

قول باری: وَاللّٰهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ بندہ اپنے دل میں جو خیر و شر چھپائے رکھتا ہے اللہ اسے کبھی نہ کبھی ظاہر کر دیتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: اگر کوئی بندہ ستر پردوں کے پیچھے رہ کر بھی اللہ کی فرمانبرداری کرے تو بھی اللہ تعالیٰ اس کی یہ بات لوگوں کی زبانوں پر ظاہر کر دیتا ہے اور معصیت

کی بھی یہی کیفیت ہے۔" ایک روایت کے مطابق اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو وحی بھیجی کہ بنی اسرائیل سے کہہ دو کہ وہ بیشک مجھ سے اپنے اعمال چھپاتے رہیں، لیکن میں تو ان کے اعمال ظاہر کر کے ہی رہوں گا۔"

درج بالا قول باری عام ہے، لیکن اس سے خاص مراد ہے اس لیے کہ مذکورہ تمام لوگوں کو اصل قاتل کا علم نہیں تھا اور اسی لیے ان کے درمیان اختلاف پیدا ہو گیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ درج بالا قول باری تمام لوگوں کے بارے میں عام ہو کیونکہ یہ ایک مستقل بالذات کلام ہے اور مذکورہ لوگوں، نیز دیگر لوگوں کے بارے میں ہے۔

زیر بحث واقعہ کے اندر مذکورہ بالا احکام کے علاوہ مقتول کی میراث سے حرمان کا حکم بھی موجود ہے۔ ابوایوب نے ابن سیرین سے اور انھوں نے عبیدہ السلمانی سے روایت بیان کی ہے کہ بنی اسرائیل کے ایک شخص کا کوئی رشتہ دار جس کا یہ تنہا وارث تھا، اس نے اس شخص کو قتل کر ڈالا تاکہ اس کا وارث بن جائے اور پھر اس کی لاش کو کسی کے دروازے پر ڈال دیا۔ اس کے بعد ابوایوب نے گائے کے واقعہ کا ذکر کیا اور بتایا کہ اس واقعے کے بعد کسی قاتل کو وارث قرار نہیں دیا گیا۔ قاتل کے وارث ہونے کے مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے کہ قاتل کو کوئی میراث نہیں ملے گی خواہ اس نے قتل کا ارتکاب عمداً کیا ہو یا خطأً، نیز یہ کہ وہ مقتول کی دیت سے بھی اس کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے دوسرے تمام اموال سے۔ امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام ابویوسف امام محمد اور زفر کا بھی یہی قول ہے، البتہ ہمارے اصحاب نے یہ بھی کہا ہے کہ اگر قاتل بچہ یا دیوانہ ہو، تو وہ وارث ہو جائے گا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ خطأً قتل کا ارتکاب کرنے والا وارث ہو جائے گا لیکن قتل عمد کا مرتکب وارث نہیں بنے گا۔ ابن شبرمہ کے قول کے مطابق قتل خطا کا مرتکب وارث قرار نہیں پائے گا۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قتل عمد کا مرتکب مقتول کی دیت سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے مال میں سے اسے کچھ ملے گا، البتہ قتل خطا کی صورت میں وہ مقتول کے مال میں سے تو وارث ہو جائے گا، لیکن اس کی دیت میں وارث نہیں ہوگا۔ حسن بصری سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے، نیز مجاہد اور زہری اور اوزاعی بھی اسی قول کے قائل ہیں۔ المزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر باغی عادل کو یا عادل باغی کو قتل کر دے تو وہ ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے کیونکہ

وہ دونوں قاتل شمار ہوں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ فقہاء اس بارے میں اختلاف رائے نہیں رکھتے کہ قتل عمد کا مرتکب مقتول کا وارث نہیں بن سکے گا جب کہ عاقل بالغ ہو اور ناحق ارتکاب قتل کیا ہو، البتہ قتل خطا کے بارے میں حضرات فقہاء کی رائیں مختلف ہیں جن کا ذکر ہم نے سطور بالا میں کر دیا ہے۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن محمد بن عنبسہ بن القیط الضبی نے، ان سے علی بن حجر نے، ان سے اسماعیل بن عیاش نے ابن جریج، المثنیٰ اور یحییٰ بن سعید سے اور ان سب نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے دادا سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قاتل کے لیے میراث میں کچھ نہیں ہے۔" اسی طرح عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے موسیٰ بن زکریا التستری نے، ان سے سلیمان بن داؤد نے، ان سے جعفر بن غیاث نے الحجاج سے، انھوں نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے اپنے دادا سے، انھوں نے حضرت عمر بن خطاب سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: "قاتل کے لیے کچھ نہیں ہے۔" لیث نے اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ سے انھوں نے زہری سے، انھوں نے حمید بن عبدالرحمٰن سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "قاتل وارث نہیں ہوتا۔" یزید بن ہارون نے روایت بیان کی کہ انھیں محمد بن راشد نے مکحول سے روایت کرتے ہوئے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ: "قتل عمد کا مرتکب اپنے بھائی سے اور نہ ہی اپنے کسی رشتہ دار کے مال کا وارث ہوگا اور اس قاتل کے بعد جو رشتہ دار سب سے زیادہ قریب ہوگا وہ مذکورہ شخص کا وارث قرار پائے گا۔" حصین بن میسر نے روایت بیان کی، ان سے عبدالرحمٰن بن حرملہ نے عدی الجذامی سے، انھوں نے کہا کہ: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: اللہ کے رسول، آپ اس مسئلے میں کیا فرمائیں گے کہ اگر میری دو بیویاں ہوں اور وہ دونوں آپس میں دست و گریبان ہو جائیں اور پھر ایک کی جان چلی جائے؟" یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ: اسے یعنی زندہ رہ جانے والی کو باندھ کر رکھو اور اسے وارث نہ بناؤ۔"

درج بالا روایتوں سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ قاتل مقتول کے تمام مال میں سے وراثت سے محروم ہو جاتا ہے اور اس سلسلے میں قتل عمد اور قتل خطا کے مرتکب کے درمیان

کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں عموم ہے۔ پھر فقہاء
نے ان روایات پر عمل بھی کیا ہے اور انھیں قبولیت کا درجہ دیا ہے، اس بنا پر ان روایات
کی حیثیت تواتر جیسی ہو جائے گی۔ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وارث کے
لیے کوئی وصیت نہیں" یا: "عقدِ نکاح میں ایک عورت کی پھوپھی یا خالہ سے نکاح نہ کیا
جائے" یا: "اگر بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے تو بائع کا قول معتبر ہوگا یا طرفین ایک
دوسرے سے اپنا اپنا مال واپس لے لیں گے" غرض اسی طرح کی دیگر روایات جو سند کے اعتبار
سے معتبر افراد سے مروی ہیں، یعنی اخبار آحاد ہیں لیکن فقہاء کی طرف سے انھیں قبول کر لینے
اور ان پر عمل ہونے کی وجہ سے یہ حد تواتر کو پہنچ گئی ہیں۔ اسی بنا پر "آیت المواریث" کی ان
احادیث کے ساتھ تخصیص جائز ہوگی۔

اس سلسلے میں قتل عمد اور قتل خطا کا ارتکاب کرنے والوں کے درمیان حکم کے اندر یکسانیت
پر وہ روایتیں دلالت کرتی ہیں جو حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی
ہیں اور ان کے متعلق ان حضرات کے ہمسر صحابہ کرام کا ان سے کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اگر صحابہ
کرام کا کوئی ایسا قول جو اپنے شیوع اور استفاضہ کے اعتبار سے زیر بحث قول کی طرح ہو
تو اس پر تابعین کے قول کے ذریعے اعتراض کرنا جائز نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے جب اس بات
سے اتفاق کیا ہے کہ قاتل مقتول کی دیت میں سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا، تو پھر مقتول کے
تمام اموال کے سلسلے میں یہی حکم ہونا کئی وجوہ کی بنا پر واجب ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ مقتول
کی دیت مقتول ہی کا مال ہوتا ہے اور اس کی میراث قرار پاتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اس
کے تمام دیون اسی سے ادا کیے جاتے ہیں اور اس کی وصیت بھی اس سے پوری کی جاتی ہے
اور اس کے ورثاء اللہ کے مقرر کردہ حصوں کی نسبت سے اس کے وارث قرار پاتے ہیں۔
جس طرح یہ ورثاء اس مقتول کے دیگر اموال سے مقررہ حصے حاصل کرتے ہیں۔ اس لیے جب سب
کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ قاتل مقتول کی دیت میں کسی چیز کا وارث نہیں
ہوگا تو حرمان کا یہ اصول اس کے دیگر تمام اموال میں بھی جاری ہونا ضروری ہے۔ جس طرح مقتول
کی دیت سے وارث ہونے والا شخص اس کے دیگر تمام اموال میں بھی وارث ہوتا ہے اس بنا
پر وراثت کے استحقاق کے اندر اس کے تمام اموال کا حکم اس کی دیت کے حکم کی طرح ہے۔
اسی طرح حرمان کے اندر بھی اس کے تمام اموال کا حکم اس کی دیت کے حکم کی طرح ہونا چاہیے۔

کیونکہ مقتول کا سارا مال بشمول دیت اس کے ورثاء کے حصوں کی نسبت سے ان کا حق بن جاتا ہے۔ نیز میراث سے مقتول کے دین کی ادائیگی کی جاتی ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ منقول اثر کے مقتضا قاتل مقتول کی دیت میں سے کسی چیز کا وارث نہیں ہوگا تو اس سے یہ بات واجب ہوگئی کہ اس کے دیگر تمام اموال کا حکم بھی یہی ہو، اس لیے کہ منقول اثر نے اپنے ورود کے اندر ان میں سے کسی چیز کے درمیان فرق نہیں کیا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ قتل خطا کا مرتکب دیت کے سوا مقتول کے دیگر اموال میں اس بنا پر وارث ہوگا کہ اس پر یہ تہمت نہیں ہوگی کہ اس نے وارث بننے کے لیے اسے قتل کر دیا تھا، حالانکہ یہی علت مقتول کی دیت کے اندر بھی موجود ہے کیونکہ دیت کی نسبت سے قاتل مذکورہ بالا تہمت سے اور بھی بعید ہوگا اس لیے امام مالک کی بیان کردہ علت کے بموجب قاتل کو مقتول کی دیت کے اندر بھی وارث ہونا چاہیے اس مسئلے کی ایک اور جہت بھی ہے وہ یہ کہ فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل عمد اور قتل شبہ عمد کے اندر قاتل، مقتول کے دیگر تمام اموال میں اسی طرح وارث نہیں ہوگا جس طرح اس کی دیت میں وارث نہیں قرار پائے گا۔ اس لیے قتل خطا کے قاتل کا بھی یہی حکم ہونا ضروری ہے، کیونکہ قتل خطا اور قتل عمد دونوں کے قاتل مقتول کی دیت کے اندر وراثت سے محروم رہنے میں یکساں ہیں، نیز جب قتل عمد اور قتل شبہ عمد کے اندر قاتل کو اس بنا پر مقتول کی میراث سے محروم رکھا جاتا ہے کہ اس پر میراث سمیٹنے کی غرض سے قتل کے ارتکاب کی تہمت لگ جاتی ہے یہی بات قتل خطا کے اندر بھی موجود ہوتی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہ عین ممکن ہے کہ قاتل نے کسی اور کو نشانہ بنانے کا اظہار کر کے خود مقتول کو نشانہ بنانے کا قصد کیا ہو، کہ قصاص کی زد میں آنے سے بچ جائے اور دوسری طرف میراث سے بھی محروم قرار نہ پائے۔ اس بنا پر جب قتل خطا کے اندر بھی تہمت کا پہلو موجود ہے، تو ضروری ہے کہ اسے بھی قتل عمد اور قتل شبہ عمد کے معنوں میں شمار کیا جائے، نیز قاتل کو مقتول کے بعض اموال میں وارث قرار دینا اور بعض میں وارث قرار نہ دینا اصول سے خارج بات ہے۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ جو شخص ترکہ کے بعض حصوں میں وارث ہو وہ پورے ترکہ میں وارث ہوگا اور جو اس کے بعض حصوں میں وراثت سے محروم ہو وہ پورے ترکہ میں وراثت سے محروم ہوگا۔

ہمارے اصحاب نے بچّے اور دیوانے کے بارے میں کہا ہے کہ قتل کی بنا پر یہ دونوں مقتول کی میراث کے اندر محروم قرار نہیں دیے جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں مکلف یعنی اہلِ تکلیف میں سے نہیں ہیں۔ میراث سے محرومی اصولاً تو سزا کے طور پر ہوتی ہے اور قتل خطا کا مرتکب اگرچہ سزا کا مستحق نہیں ہوتا لیکن اسے بھی قتل کے فعل کی سنگینی ظاہر کرنے کے لیے وراثت سے محروم رکھا جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں یہ بات عین ممکن ہوتی ہے کہ اس نے تیر چلا کر یا ضرب لگا کر مقتول کو ہی قتل کرنے کا قصد کیا ہو اور ظاہر یہ کیا ہو کہ اس نے مقتول کے سوا کسی اور کا قصد کیا تھا۔ اس لیے قتل کے اس فعل کو اس قاتل کے فعل قتل جیسا قرار دے دیا گیا جس کے متعلق یہ علم ہو کہ اس نے قصداً مقتول کو قتل کیا تھا۔ جہاں تک بچے اور دیوانے کا تعلق ہے تو وہ قصاص کے مستحق نہیں ہوتے خواہ انھوں نے جس صورت کے تحت بھی قتل کا ارتکاب کیا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "تین آدمیوں سے قلم مرفوع ہے، یعنی انھیں سزا نہیں دی جائے گی۔ نائم یعنی سوتے ہوئے شخص سے جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے، دیوانے سے جب تک اسے دیوانگی سے افاقہ نہ ہو جائے اور بچے سے جب تک وہ بالغ نہ ہو جائے۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حدیث کا ظاہر ہر اعتبار سے ایسے لوگوں کے فعلِ قتل کے حکم کے سر سے سقوط کا مقتضی ہے اور اگر دلالت قائم نہ ہوتی تو دیت کا وجوب بھی نہ ہوتا۔

اگر یہاں کوئی یہ کہے کہ اگر نائم کسی بچے پر الٹ کر گرے اور اس کی جان لے لے، تو وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا شخص بھی قتل خطا کے مرتکب جیسا ہوتا ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اس نے سونے والی حالت ظاہر کی ہو، لیکن حقیقت میں سویا ہوا نہ ہو۔

امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر عادل آدمی باغی کو قتل کر دے تو وہ وراثت سے محروم ہو جائے گا۔ ہمیں اس قول کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کیونکہ ایسی صورت میں عادل آدمی باغی کو ناحق قتل نہیں کرتا، بلکہ حق کے تحت اس کی جان لیتا ہے۔ باغی تو پہلے ہی سے قتل ہونے کا مستحق تھا اس لیے اس کے قاتل کو میراث سے محروم کر دینا جائز نہیں ہوگا۔ ہمیں اس امر میں کوئی اختلاف نظر نہیں آیا کہ اگر ایک شخص کے لیے کسی سے قصاص لینا واجب ہوا اور وہ اسے قصاص میں قتل کر دے تو قاتل میراث سے محروم نہیں ہوتا۔ نیز اگر عادل شخص کا باغی کو قتل کر دینا اسے میراث سے محروم کر دینے کا سبب ہوتا تو اس سے یہ ضروری ہو جاتا کہ اگر مذکورہ مقتول محارب ہونے کی بنا پر سزا کے طور پر مستحق قتل ہوتا تو اس کی میراث مسلمانوں کو نہ ملتی۔ اس لیے کہ امام شفقت مسلمانوں

کی جماعت کے قائم مقام ہوتا ہے اور اسی حیثیت میں وہ محارب کے قتل کا حکم جاری کرتا ہے جس کے نتیجے میں یہ صورت پیدا ہو جاتی ہے کہ گویا مسلمانوں کی جماعت نے ہی اس محارب کو قتل کیا تھا، لیکن جب مسلمانوں کی جماعت ہی مذکورہ مقتول، یعنی محارب کی میراث کی مستحق ہوتی ہے اگرچہ امام وقت اسے قتل کرنے میں مسلمانوں کے قائم مقام ہوتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جو شخص حق کے تحت کسی کو قتل کرتا ہے وہ مقتول کی میراث سے محروم قرار نہیں پاتا۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک کنواں کھودے یا راستے پر کوئی بڑا سا پتھر رکھ دے اور پھر کوئی شخص کنویں میں گر کر یا پتھر سے ٹکرا کر ہلاک ہو جائے تو مذکورہ شخص مقتول کی میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ وہ حقیقت میں قاتل نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ اس قتل کا فاعل نہیں ہوتا اور نہ ہی ایسے سبب کا باعث بنتا ہے جو مقتول سے متصل ہو۔ اس کی دلیل یہ امر ہے کہ قتل کی تین صورتیں ہوتی ہیں۔ عمد، خطا اور شبہ عمد اور کنواں کھودنے والا نیز پتھر رکھنے والا ان تینوں صورتوں کے دائرے سے خارج ہوتا ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ کنواں کھودنا اور پتھر رکھنا قتل کا سبب ہوتا ہے جس طرح تیر چلانے والا اور زخمی کر دینے والا دونوں اس بنا پر قاتل شمار ہوتے ہیں کہ وہ قتل کے سبب کا باعث ہوتے ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تیر پھینکنا تیر انداز کا فعل ہوتا ہے اور اس کی انتہا قتل پر ہوتی ہے۔ اسی طرح زخمی کرنا اس کے فاعل کا فعل ہوتا ہے۔ اس لیے وہ قاتل شمار ہوتا ہے کیونکہ اس کا یہ فعل مقتول کے متصل ہوتا ہے جب کہ کنویں میں لڑھک کر گر جانا یا پتھر سے ٹھوکر کھانا کنواں کھودنے والے کا فعل نہیں ہوتا اس لیے انھیں قاتل شمار کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قول باری ہے: اَفَتَطْمَعُوْنَ اَنْ يُّؤْمِنُوْا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيْقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُوْنَ كَلَامَ اللّٰهِ ثُمَّ يُحَرِّفُوْنَهٗ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوْهُ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ (اے مسلمانو! اب کیا ان لوگوں سے تم یہ توقع رکھتے ہو کہ یہ تمھاری دعوت پر ایمان لے آئیں گے حالانکہ ان میں سے ایک گروہ کا شیوہ یہ رہا ہے کہ اللہ کا کلام سنا اور پھر خوب سمجھ بوجھ کر دانستہ اس میں تحریف کی) یہ قول باری اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ حق کا علم رکھنے کے باوجود اس سے معاندت برتنے والا شخص ایک جاہل انسان کی بہ نسبت رشد و ہدایت سے زیادہ دور ہوتا

ہے اور اس کے سدھر جانے کے امکانات جاہل کے مقابلے میں کم ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے: اَفَتَطۡمَعُوۡنَ اَنۡ یُّؤۡمِنُوۡا لَکُمۡ ان کے رشد و ہدایت کی توقع ختم ہو جانے کی خبر دے رہا ہے کیونکہ انھوں نے حق کا علم ہو جانے کے بعد اسے جھٹلانے اور اس کے خلاف محاذ قائم کرنے کی کوشش کی۔

قول باری ہے: وَقَالُوۡا لَنۡ تَمَسَّنَا النَّارُ اِلَّاۤ اَیَّامًا مَّعۡدُوۡدَۃً (وہ کہتے ہیں کہ دوزخ کی آگ ہمیں ہرگز چھونے والی نہیں اِلّا یہ کہ چند روز کی سزا مل جائے تو مل جائے) مَعۡدُوۡدَۃً۔ کا ایک معنی یہ بیان کیا گیا ہے کہ یہ تھوڑے ہوں گے جس طرح یہ قول باری ہے: وَشَرَوۡہُ بِثَمَنٍۭ بَخۡسٍ دَرَاہِمَ مَعۡدُوۡدَۃٍ (آخر کار انھوں نے اس کو تھوڑی سی قیمت پر چند درہموں کے عوض بیچ ڈالا)

(قتادہ نے: اَیَّامًا مَّعۡدُوۡدَۃً کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ چالیس دن ہوں گے یعنی اتنے دن جتنے دن انھوں نے بچھڑے کی پرستش کی تھی۔ حسن بصری اور مجاہد نے کہا ہے کہ یہ سات دن ہوں گے۔ قول باری ہے: (کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیۡنَ مِنۡ قَبۡلِکُمۡ لَعَلَّکُمۡ تَتَّقُوۡنَ اَیَّامًا مَّعۡدُوۡدٰتٍ (اے ایمان والو تم پر روزے فرض کر دیے گئے جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے، اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہو گی۔ چند مقررہ دنوں کے روزے ہیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ایام صوم اور رمضان کے پورے مہینے کے دنوں کو معدودات کا نام دیا۔ یعنی گنتی کے چند دن۔

ہمارے شیوخ نے حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت یعنی تین دن اور دس دن کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: مستحاضہ اپنے اقراء کے ایام کی تعداد نماز کی ادائیگی چھوڑ دے گی۔" بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں: تم اپنے حیض کے ایام کی تعداد کے مطابق نماز چھوڑ دو۔" ہمارے حضرات نے اس سے استدلال کیا ہے کہ حیض کی مدت کو ایّام کا نام دیا گیا ہے اور ایام کی کم سے کم مقدار تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے اس لیے کہ تین دنوں سے کم مقدار کو ایک یا دو دن کہا جاتا ہے اور دس دن سے زیادہ مقدار کو گیارہ دن کہا جاتا ہے۔ اس لیے ایام کا اسم تین سے لے کر دس دنوں کی مدت کو شامل ہو گا اور اس سے حیض کی کم سے کم اور زیادہ سے زیادہ مدت پر دلالت حاصل ہو جائے گی۔

بعض لوگ اس استدلال پر قول باری: اَیَّامًا مَّعۡدُوۡدٰتٍ کے ذریعے یہ کہہ کر اعتراض کرتے

ہیں کہ یہ رمضان کے پورے مہینے کے ایام ہیں نیز وہ قول باری: اِلَّآ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَۃً کے ذریعے بھی یہ کہہ کر اعتراض کرتے ہیں کہ ایک قول کے مطابق یہ ایام چالیس دن ہیں، لیکن یہ بات مذکورہ استدلال کے لیے قادح نہیں ہے کیونکہ یہ جائز ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے: مَعْدُوْدَات کے لفظ سے قلیل ایام مراد لیے ہوں جس طرح یہ قول باری ہے: دَرَاھِمَ مَعْدُوْدَۃً یعنی تھوڑے سے دراہم اور اس سے عدد کی تحدید اور اس کی مقدار کی توقیت مراد نہ لی ہو، بلکہ اس سے مراد یہ ہو کہ اللہ نے مسلمانوں پر اتنے روزے فرض نہیں کیے جو ان کے لیے مشکل اور سخت ہو جائیں۔ یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے ایک مبہم وقت مراد لیا گیا ہو جس طرح عربوں کا قول ہے: "اَیَّامُ بنی اُمیّۃ یا ایام الحجاج" (بنی امیّہ یا حجاج کا عہد اور زمانہ) اس قول سے ایام کی تحدید مراد نہیں ہے، بلکہ اس سے بنی امیّہ کی حکومت کا زمانہ مراد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "تم اپنے اقراء کے ایام میں نماز چھوڑ دو" سے لامحالہ تحدید ایام مراد ہے، کیونکہ حیض کا ایک معیّن اور مخصوص وقت ہوتا ہے جس سے حیض نہ تو تجاوز کرتا ہے اور نہ ہی اس سے کم ہوتا ہے۔ اس لیے جب ایام کی اضافت ایک مخصوص عدد کی طرف ہو گی تو وہ تین سے لے کر دس دنوں کے ایام کو شامل ہوں گے۔

قول باری ہے: بَلٰی مَنْ کَسَبَ سَیِّئَۃً وَّ اَحَاطَتْ بِہٖ خَطِیْئَتُہٗ فَاُولٰٓئِکَ اَصْحٰبُ النَّارِ، ھُمْ فِیْھَا خٰلِدُوْنَ (جو بھی بدی کمائے گا اور اپنی خطاکاری کے چکر میں پڑا رہے گا وہ دوزخی ہے اور وہ دوزخ ہی میں ہمیشہ رہے گا) اس آیت سے یہ بات سمجھ میں آ جاتی ہے کہ دوزخ کا استحقاق دو شرطوں کی بنا پر ہوتا ہے۔ اوّل یہ کہ اس بدی کی بنا پر جو وہ کماتا ہے اور دوم یہ کہ اپنی خطاکاری کے چکر میں پڑے رہنے کی بنا پر۔ اگر ان میں سے کسی ایک شرط کا وجود ہو تو وہ دوزخ کا مستحق نہیں ہو گا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جو شخص طلاق یا عتاق یا کسی اور سلسلے میں دو شرطوں پر عقد یمین کرے تو ان میں سے کسی ایک شرط کے وجود کی صورت میں وہ حانث قرار نہیں پائے گا، جب تک دوسری شرط بھی نہ پائی جائے۔

قول باری ہے: وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَ بَنِیْٓ اِسْرَآءِیْلَ لَا تَعْبُدُوْنَ اِلَّا اللّٰہَ وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا (یاد کرو، اسرائیل کی اولاد سے ہم نے پختہ عہد لیا تھا کہ اللہ کے سوا کسی کی عبادت نہ کرنا اور ماں باپ کے ساتھ نیک سلوک کرنا) یہ قول باری والدین کے حق کی تاکید اور ان کے ساتھ نیک سلوک کرنے کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، خواہ والدین کافر ہوں یا مومن

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو اپنی عبادت کے حکم کے ساتھ مقرون کر دیا ہے۔

قول باری ہے: وَبِذِی الْقُرْبٰی۔ رشتے داروں کے ساتھ۔ صلہ رحمی اور یتامیٰ و مساکین کے ساتھ حسن سلوک کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔

قول باری ہے: وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا (اور لوگوں سے بھلی بات کہنا) ابوجعفر محمد بن علی سے مروی ہے کہ تمام لوگوں سے بھلی بات کہو۔" ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ وہ لوگ مسلمان اور کافر کے بارے میں اس حکم کے پابند تھے، مذکورہ بالا قول باری اسی امر پر دلالت کرتا ہے۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت اس قول باری کی ہم معنی ہے: اُدْعُ اِلٰی سَبِیْلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِیْ هِیَ اَحْسَنُ (اے نبیؐ! اپنے رب کے راستے کی طرف حکمت اور عمدہ نصیحت کے ذریعے دعوت دو اور لوگوں سے ایسے طریقے سے مباحثہ کرو جو بہترین ہو) اس آیت میں مذکورہ احسان سے مراد اللہ کی طرف بلانا اور اس بارے میں ہر ایک کے ساتھ خیر خواہی کرنا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور قتادہ سے مروی ہے کہ قتال کے حکم کی وجہ سے یہ آیت منسوخ ہو گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لَا یُحِبُّ اللّٰهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْٓءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلَّا مَنْ ظُلِمَ۔ (اللہ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ آدمی بدگمانی پر زبان کھولے، اِلّا یہ کہ کسی پر ظلم کیا گیا ہو) اللہ تعالیٰ نے کافروں پر لعنت بھیجنے اور ان سے برأت کا اظہار کرنے کا حکم دیا ہے، نیز معاصی میں مبتلا لوگوں کی نکیر کا بھی حکم ملا ہے۔ یہ ایسے امور ہیں جن کے متعلق انبیاء علیہم السلام کے شرائع کے اندر کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ قول حسن یعنی بھلی بات کہنے کا جو حکم ملا ہے اس سے یا تو یہ مراد ہے کہ اس کا دائرہ مسلمانوں نیز ان لوگوں تک محدود ہے جو لعنت اور نکیر کے مستحق نہیں ہیں۔ اس صورت میں قول حسن خاص ہوگا۔ یا اس سے اللہ کی طرف دعوت دینا، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرنا ہے۔ اس صورت میں یہ عام ہوگا۔ دعوت الی اللہ نیز امر بالمعروف اور نہی عن المنکر تمام افعال حسن شمار ہوتے ہیں اور اللہ نے اس آیت کے ذریعے ہمیں خبر دی ہے کہ اس نے بنی اسرائیل سے ان تمام باتوں کا عہد لیا تھا۔ میثاق اس عقد کو کہتے ہیں جسے وعید یا قسم کے ذریعے مؤکد کر دیا گیا ہو۔ مثلاً حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہؓ کرام سے بیعت لی تھی اور یہ بیعت اپنی مذکورہ شرائط کے تحت ہوئی تھی۔

قول باری ہے: وَاِذْ اَخَذْنَا مِیْثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُوْنَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُوْنَ

اَنْفُسَکُمْ مِنْ دِیَارِکُمْ (یاد کرو، ہم نے تم سے مضبوط عہد لیا تھا کہ آپس میں ایک دوسرے کا خون نہ بہانا اور نہ ایک دوسرے کو گھر سے بے گھر کرنا) اس آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے پہلا یہ کہ تم آپس میں ایک دوسرے کی جان نہ لو، نیز ایک دوسرے کو گھر سے بے گھر نہ کرو جس طرح یہ قول باری ہے: وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَکُمْ (اور اپنی جانیں نہ لو) نیز: وَقَاتَلُوْا وَقُتِلُوْا (اور انھوں نے قتال کیا اور قتل ہوئے) دوسرا معنی یہ ہے کہ ہر شخص اپنی جان خود اپنے ہاتھوں سے نہ لے، یعنی خودکشی نہ کرے جس طرح ہنود کرتے تھے یا جس طرح وہ لوگ کرتے ہیں جو زندگی کی سختیوں کا مقابلہ کرنے کی تاب نہیں رکھتے۔ مایوس ہو کر زندگی سے چھٹکارا حاصل کر لیتے ہیں۔ یا یہ کہ وہ کسی اور کی جان نہ لے کر پھر بدلے کے طور پر اپنی جان گنوا بیٹھے اور اس طرح خود اپنے آپ کو قتل کرنے والا بن جائے۔ چونکہ آیت کے الفاظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اس لیے اسے دونوں معنوں پر محمول کیا جانا واجب ہوگا۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تورات کی شریعت کے اس حکم کی خبر دی ہے جسے یہود چھپاتے تھے کیونکہ اس حکم کی وجہ سے انھیں نقصان کا سامنا کرنا پڑتا اور وہ قابل مذمت گردانے جاتے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس حکم کی خبر دے دی اور اسے یہود کی طرف سے آپ کی نبوت کے انکار کے معاملے میں ان پر حجت اور دلالت بنا دیا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ تو آسمانی کتابیں پڑھی تھیں اور نہ ہی ان میں موجود مضامین کے متعلق آپ کو کوئی علم تھا۔ اس لیے آپ کی بتائی ہوئی مذکورہ بالا خبر صرف اس بات پر مبنی تھی کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو اس کی اطلاع دی گئی تھی، یہی کیفیت ان تمام خبروں کی ہے جن کی اطلاع زیر بحث آیات کی بعد والی آیات میں دی گئی ہے۔ اسی سلسلے میں ارشاد ہے: وَكَانُوْا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُوْنَ عَلَى الَّذِيْنَ كَفَرُوْا (باوجودیکہ اس کی آمد سے پہلے وہ خود کفار کے مقابلے میں فتح و نصرت کی دعائیں مانگا کرتے تھے) اللہ تعالیٰ نے ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بنی اسرائیل کی ان تمام باتوں کی خبر دی تھی جن کی بنا پر ان کی مذمت کی گئی تھی اور جنھیں یہ لوگوں سے چھپا کے رکھتے تھے، ان خبروں کے ذریعے بنی اسرائیل کے کفر اور ظلم کا پول کھول دیا تھا اور ان کے تمام قبائح ظاہر کر دیے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی یہ تمام خبریں آپ کی نبوت پر دلالت کرتی تھیں۔

قول باری ہے: وَاِنْ يَّاْتُوْكُمْ اُسٰرٰى تُفٰدُوْهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ اِخْرَاجُهُمْ

اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ (اور جب وہ لڑائی میں پکڑے ہوئے تمھارے پاس آتے ہیں تو ان کی رہائی کے لیے فدیہ کا لین دین کرتے ہو، حالانکہ انھیں گھروں سے نکالنا ہی سرے سے تم پر حرام تھا، تو کیا تم کتاب کے ایک حصے پر ایمان لاتے ہو اور دوسرے حصّے کے ساتھ کفر کرتے ہو؟)

یہ قولِ باری اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ لڑائی میں قید ہو جانے پر یہودیوں کا فدیہ دے کر انھیں چھڑا لینا ان پر واجب تھا اور ان میں سے ایک گروہ کو ان کے گھروں سے نکالنا ان پر حرام تھا۔ جب ان میں سے بعض لوگ اپنے دشمنوں کو گرفتار کر لیتے تو ان پر ان کی رہائی کے لیے فدیہ دینا واجب ہوتا۔ اس طرح یہ لوگ خود یہودیوں کے ایک گروہ کو ان کے گھروں سے نکال کر کتاب اللہ یعنی تورات کے ایک حصّے کے ساتھ کفر کرتے کیونکہ اس طرح وہ اللہ کی طرف سے ایک ممنوعہ فعل کے مرتکب ہو جاتے تھے اور پھر گرفتار شدہ یہودیوں کی رہائی کے لیے فدیہ کا لین دین کر کے تورات کے ایک حصے پر ایمان رکھتے کیوں کہ ایسی صورت میں وہ اللہ کی طرف سے ان پر واجب شدہ کام سرانجام دے دیتے، اس پورے پس منظر کو ذہن نشین کرنے کے لیے درج ذیل اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔

"نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آمد سے پہلے مدینے کے اطراف کے یہودی قبائل نے اپنے ہمسایہ عرب قبائل (اوس اور خزرج) سے حلیفانہ تعلقات قائم کر رکھے تھے۔ جب ایک عرب قبیلہ دوسرے قبیلے سے برسرِ جنگ ہوتا تو دونوں کے حلیف یہودی قبیلے بھی اپنے اپنے حلیف کا ساتھ دیتے تھے اور ایک دوسرے کے مقابلے میں نبرد آزما ہو جاتے تھے، ان کا یہ فعل صریح طور پر کتاب اللہ کے خلاف تھا اور وہ جانتے بوجھتے کتاب اللہ کی خلاف ورزی کر رہے تھے۔ مگر لڑائی کے بعد جب ایک یہودی قبیلے کے اسیرانِ جنگ دوسرے یہودی قبیلے کے ہاتھ آتے تو غالب قبیلہ فدیہ لے کر انھیں چھوڑتا اور مغلوب قبیلہ فدیہ دے کر انھیں چھڑاتا تھا اور اس فدیے کے لین دین کو جائز ٹھہرانے کے لیے کتاب اللہ سے استدلال کیا جاتا تھا۔ گویا وہ کتاب اللہ کی اس اجازت کو تو سر آنکھوں پر رکھتے تھے کہ اسیرانِ جنگ کو فدیہ لے کر چھوڑا جائے مگر اس حکم کو ٹھکرا دیتے تھے کہ آپس میں جنگ ہی نہ کی جائے۔ (تفہیم القرآن جلد اوّل)

قیدیوں کو فدیہ کا لین دین کر کے چھڑانے کے وجوب کا حکم ہم پر بھی ثابت ہے۔ الحجاج بن ارطاۃ نے الحکم سے اور انھوں نے اپنے دادا سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے حضرات مہاجرین وانصار کے درمیان ایک تحریر لکھ دی تھی کہ وہ ایک دوسرے پر لازم ہونے والا خون بہا اور تاوان ادا کریں گے۔ اپنے قیدیوں کا فدیہ معروف طریقے سے ادا کریں گے اور مسلمانوں کے درمیان تعلقات کو درست رکھیں گے۔ منصور نے شقیق بن سلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کھانا کھلاؤ، سلام کو عام کرو، مریض کی عیادت کرو اور قیدی کو چھڑاؤ۔" یہ دونوں حدیثیں قیدی کو چھڑانے پر دلالت کرتی ہیں، اس لیے کہ مذکورہ لفظ (العانی) کے معنی اسیر اور قیدی کے ہیں۔ حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت سلمہؓ بن الاکوع نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین کی رہائی کے بدلے میں مسلمان قیدیوں کو رہا کرایا تھا۔ سفیان ثوریؒ نے عبداللہ بن شریک سے اور انھوں نے بشر بن غالب سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت حسین بن علی رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ اسیر کو فدیہ دے کر چھڑانا کس کے ذمہ ہوتا ہے تو انھوں نے جواب میں فرمایا کہ: اس سرزمین کے لوگوں پر جس کے دفاع میں مذکورہ قیدی جنگ کرتا ہے۔

قول باری ہے: قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (ان سے کہو کہ اگر واقعی اللہ کے نزدیک آخرت کا گھر تمام انسانوں کو چھوڑ کر صرف تمھارے ہی لیے مخصوص ہے تب تو تمھیں چاہیے کہ موت کی تمنا کرو اگر تم اپنے اس خیال میں سچے ہو) روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر یہود موت کی تمنا کرتے تو سب مر جاتے اور جہنم کے اندر اپنے اپنے ٹھکانے دیکھ لیتے اور اگر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مباہلہ کرنے والے اپنے گھروں سے نکل آتے تو واپس جا کر نہ تو وہ اپنے اہل وعیال کو پاتے اور نہ ہی کوئی مال ملتا۔" حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: اگر یہ لوگ موت کی تمنا کرتے تو انھیں موت کا اچھو لگ جاتا اور وہ مر جاتے۔"

موت کی تمنا کی تفسیر میں دو اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ انھیں چیلنج دیا گیا کہ دونوں گروہوں (مسلمان اور یہودی) میں سے جو گروہ جھوٹا ہو اس کے خلاف وہ موت کی دعا کریں۔ ابوالعالیہ، قتادہ اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ جب انھوں نے کہا کہ: "جنت میں صرف وہی لوگ داخل ہو سکیں گے جو یہودی یا نصاریٰ ہوں گے۔" نیز کہا کہ: "ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے احباء ہیں۔" تو ان سے کہا گیا کہ: "پھر موت کی تمنا کرو۔" اس لیے کہ جو لوگ مذکورہ بالا صفات سے موصوف ہوں ان کے لیے دنیا میں زندہ رہنے سے موت بہتر ہے۔ اس طرح

درج بالا آیت دو معنوں کو متضمن ہے۔ ایک تو ان کے کذب کا اظہار اور انھیں اس کذب بیانی پر ڈانٹ اور دوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت پر دلالت۔ وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ کے حکم سے انھیں یہ چیلنج اس طرح دیا تھا جس طرح آپ نے نصاریٰ کو مباہلہ کا چیلنج دیا تھا اگر انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صداقت اور اپنی کذب بیانی کا علم نہ ہوتا تو یہ یہود موت کی تمنا کرنے میں تیزی دکھاتے اور نصاریٰ مباہلہ کرنے کے لیے دوڑ پڑتے، خاص طور پر جب کہ آپ نے دونوں گروہوں کو بتا دیا تھا کہ اگر وہ ایسا کریں گے تو ان پر موت اور عذاب کا نزول ہو جائے گا۔ اگر یہ لوگ موت کی تمنا کرتے اور مباہلہ کے لیے نکل پڑتے اور پھر ان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے مطابق عذاب نازل نہ ہوتا تو اس سے آپ کی تکذیب ہو جاتی اور آپ کی قائم کردہ حجت ختم ہو جاتی۔ لیکن انھوں نے آپ کی طرف سے مذکورہ چیلنج اور وعید کے باوجود موت کی تمنا کرنے اور مباہلہ کے لیے آنے سے گریز کیا، حالانکہ یہ کام ان کے لیے بڑا آسان تھا، تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ انھیں آپ کی نبوت کی صحت کا علم تھا اور یہ علم انھیں اپنی آسمانی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق مذکورہ بیانات و صفات سے حاصل ہوا تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری ہے: وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ (یقین جانو کہ یہ کبھی اس کی تمنا نہ کریں گے، اس لیے کہ اپنے ہاتھوں سے جو کچھ کما کر انھوں نے وہاں بھیجا ہے اس کا اقتضا یہی ہے) اس آیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت پر ایک اور دلالت موجود ہے۔ وہ یہ کہ آپ نے قرآن کے الفاظ میں انھیں خبر دی کہ وہ موت کی تمنا نہیں کریں گے، حالانکہ وہ بڑی آسانی سے موت کی تمنا اپنی زبانوں پر لا سکتے تھے۔

یہ بات اسی طرح ہے کہ اگر آپ ان لوگوں سے یہ فرماتے: میری نبوت کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ تم میں سے کوئی شخص بھی اپنے اعضاء و جوارح کے صحیح و سالم ہونے کے باوجود اپنے سر کو ہاتھ نہیں لگا سکتا، اور اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے سر کو ہاتھ لگا دے تو اپنا بطلان تسلیم کر لوں گا" اور پھر کوئی شخص اپنے سر کو ہاتھ نہ لگا سکے گا جبکہ تمام کے تمام مخاطبین کے دلوں میں آپ سے عداوت کی آگ بھڑک رہی تھی، اور سب کے سب آپ کی تکذیب کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے تھے اور ان کے اعضاء و جوارح بھی صحیح سالم تھے۔

اس لیے یہ بات دو وجوہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ آیت میں مذکورہ چیلنج اللہ کی جانب سے ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ کوئی عاقل شخص بھی اپنے دشمنوں کو اس قسم کا چیلنج نہیں دے سکتا۔

جبکہ اسے معلوم ہو کہ دشمنوں کی طرف سے اس چیلنج کا جواب ممکن ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اخبار بالغیب ہے، کیونکہ ان لوگوں میں سے کسی نے بھی موت کی تمنا نہیں کی اور آپ کی دی ہوئی خبر حقیقت کے اعتبار سے بھی درست ثابت ہوئی۔ یہ بات اس قول باری کی طرح ہے جس میں ان لوگوں کو قرآن کی ایک سورت جیسی سورت پیش کرنے کا چیلنج دیا گیا اور پھر بتا دیا گیا کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے، چنانچہ ارشاد ہوا: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا (اگر تم نے ایسا نہیں کیا اور ایسا کر بھی نہیں سکو گے)

یہاں اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ان لوگوں نے موت کی اس لیے تمنّا نہیں کی کہ اگر وہ تمنا کرتے تو ان کی یہ تمنا پوشیدہ ہوتی اور لوگوں کے علم میں ان کی یہ بات نہ آتی اور پھر یہ کہنا بھی ممکن ہوتا کہ "تم نے اپنے دلوں سے موت کی تمنّا نہیں کی"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درج بالا بات دو وجوہ سے باطل ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ عربوں کے نزدیک تمنّا کے لیے ایک معروف صیغہ ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ مثلاً کوئی شخص کہے "کاشکہ اللہ مجھے بخش دیتا! کاشکہ زید آ جاتا!" یا اسی قسم کے دوسرے فقرات، یہ عربی کلام کی ایک قسم ہے۔ اگر قائل یہ صیغہ استعمال کرتا تو سننے والوں کو علم ہو جاتا کہ وہ کسی چیز کی تمنا کر رہا ہے۔ ایسے موقعے پر اس کے ضمیر اور اعتقاد کی طرف کوئی دھیان نہ دیا جاتا۔ جس طرح خبر دینے، خبر معلوم کرنے اور کسی کو پکارنے نیز دیگر امور کے لیے عربوں کے کلام میں مخصوص صیغے اور اس کی مخصوص اقسام ہیں۔ موت کی تمنا کے سلسلے میں دیے گئے چیلنج کا رخ اس عبارت کی طرف تھا جو عربوں کی لغت میں تمنّا کے اظہار کے لیے استعمال ہوتی تھی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایک محال امر ہے کہ ایک طرف تو ان لوگوں کی جانب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب، آپؐ کے معاملے میں ان کی ہٹ دھرمی اور آپ کی نبوت کی صحت کا علم رکھنے کے باوجود کھلی دشمنی کے پیش نظر انھیں چیلنج کیا جائے اور دوسری طرف ان سے کہا جائے کہ وہ اپنے دلوں میں موت کی تمنا کریں، حالانکہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ پوشیدہ طور پر، یعنی دل میں موت کی تمنا کرنے کے چیلنج کا جواب ہر شخص دے سکتا ہے اور کوئی بھی اس سے عاجز نہیں ہوتا ایسا چیلنج نہ تو کسی بات کی صحت پر دلالت کر سکتا ہے اور نہ اس کے فساد پر۔ ایسی صورت میں جس شخص کو چیلنج کیا جائے وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ: "میں نے اپنے دل میں موت کی تمنّا کر لی" اور اس کے مدمقابل کے لیے اس کی کذب بیانی پر دلیل قائم کرنا بھی ممکن نہیں ہو سکتا۔ بنابریں اگر مذکورہ چیلنج کا

رخ دل کے ساتھ تمنا کرنے کی طرف موڑ دیا جاتا اور زبان کی عبارت کے ساتھ تمنا کرنے کی طرف نہ موڑا جاتا تو یہ لوگ کہتے کہ: "ہم نے اپنے دلوں کے اندر موت کی تمنا کرلی ہے۔" اور اس کے نتیجے میں یہ لوگ مذکورہ چیلنج سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مساوی قرار پاتے اور اس کے نتیجے میں ان کی کذب بیانی اور آپ کی نبوت کی صحت پر مذکورہ چیلنج کی دلالت ساقط ہو جاتی، لیکن چونکہ ان لوگوں نے موت کی تمنا نہیں کی اور اگر کرتے تو یہ بات ان سے اسی طرح آج منقول ہوتی جس طرح اگر وہ قرآن کا معارضہ کرتے تو ان کا یہ معارضہ آج ہم تک منقول ہو جاتا، اس لیے یہ معلوم ہوا کہ لفظاً اور عبارت کے ذریعے موت کی تمنا کرنے کا انہیں چیلنج کیا گیا تھا، دل اور اعتقاد سے ایسا کرنے کا چیلنج نہیں کیا گیا تھا۔

ساحر کا حکم

قول باری ہے: وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيٰطِيْنُ عَلٰى مُلْكِ سُلَيْمٰنَ ، وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ وَلٰكِنَّ الشَّيٰطِيْنَ كَفَرُوْا (اور ان چیزوں کی پیروی کرنے لگے جو شیاطین سلیمان کی سلطنت کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے، حالانکہ سلیمان نے کبھی کفر نہیں کیا۔ کفر کے مرتکب تو شیاطین تھے) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں سحر، یعنی جادو کی حقیقت پر ایک نظر ڈالنا ضروری ہے کیونکہ بہت سے اہل علم کی نظروں سے بھی یہ بات پوشیدہ ہے، عوام الناس کا تو پوچھنا ہی کیا، اس کے بعد ہم معانی اور احکام کے سلسلے میں مذکورہ بالا آیت کے مقتضا کو سامنے رکھ کر جادو کا حکم بیان کریں گے۔

اہل لغت کے قول کے مطابق سحر ہر اس چیز کو کہا جاتا ہے جو بہت لطیف ہو اور جس کا سبب نظروں سے مخفی ہو عربی زبان میں حرف سین کے زبر کے ساتھ لفظ سحر کا اطلاق غذا پر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں خفا ہوتا ہے اور غذا کی نالیاں بہت باریک ہوتی ہیں۔ لبید کا شعر ہے۔ ؎

ارانا موضعین لامر غیب وَنُسْحَرُ بالطعام والشراب

(میں سمجھتا ہوں کہ ہمیں کسی غیبی امر کے لیے رکھا گیا ہے اور طعام و شراب کے ذریعے ہمیں غذا مہیا کی جا رہی ہے۔)

اس شعر کی تشریح دو طرح سے کی گئی ہے۔ ایک کا مفہوم تو وہی ہے جس کا ذکر ترجمے میں کر دیا گیا ہے۔ دوسری کا مفہوم یہ ہے کہ ہمیں اس طرح بہلایا اور دھوکے میں رکھا جا رہا ہے جس طرح سحر زدہ اور فریب خوردہ شخص کو رکھا جاتا ہے۔ بہرحال اس شعر کا مفہوم جو بھی ہو اس کے معنی خفا کے ہوں گے۔

ایک اور شاعر نے کہا ہے: ؎

فان تسئلینا فیم نحن فاننا　　　عصافیر من هذا الانام المسحر

(اے محبوبہ! اگر تو ہم سے پوچھے کہ ہم کس حال میں ہیں، تو سن، ہم غذا خور انسانوں سے تعلق رکھنے والی چڑیا ہیں)

اس شعر میں بھی معنی کے اعتبار سے پہلے شعر کی طرح دو احتمال ہیں۔ علاوہ ازیں یہ احتمال بھی ہے کہ شاعر نے لفظ (المسحر) سے ذو سحر، یعنی پھیپھڑے والا مراد لیا ہو۔ سحر پھیپھڑے نیز حلقوم سے متصل جگہ کو کہتے ہیں۔ یہ بات بھی خفاء کی طرف راجع ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے: "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے پھیپھڑے اور حلقوم کے درمیان وفات پائی۔"

قول باری: اِنَّمَآ اَنْتَ مِنَ الْمُسَحَّرِیْنَ۔ کا مفہوم ہے کہ "تمہارا تعلق تو اس مخلوق سے ہے جو کھاتی اور پیتی ہے" اس مفہوم پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے: وَمَآ اَنْتَ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُنَا۔ تم تو ہمارے ہی جیسے بشر ہو۔ نیز: مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ یَاْكُلُ الطَّعَامَ وَیَمْشِیْ فِی الْاَسْوَاقِ (اس رسول کو کیا ہو گیا کہ کھانا کھاتا اور بازاروں میں چلتا پھرتا ہے) یہاں یہ بھی احتمال ہے کہ یہ بھی ہماری طرح پھیپھڑے والا ہے۔" چنانچہ یہ اور ان جیسے مقامات کے لیے سحر کے لفظ کا اطلاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ جسم کے یہ حصے بہت ہی لطیف اور کمزور ہوتے ہیں، لیکن اس کے باوجود انسانی جسم کا قوام اور ٹھہراؤ ان ہی اعضاء پر ہے اس لیے جو بھی اس صفت کا حامل ہوگا وہ ضعیف اور سہارے کا محتاج ہوگا۔ لغت میں سحر کے یہی معنی ہیں۔ پھر اس لفظ کو ہر ایسی بات کا مفہوم ادا کرنے کے لیے منتقل کر دیا گیا جس کا سبب مخفی ہو اور اس کا تخیل اس کی حقیقت سے ہٹ کر کیا گیا ہو اور اس کی حیثیت ملمع کاری اور خداع یعنی فریب دہی جیسی ہو۔ جب اس لفظ کا اطلاق کسی قید کے بغیر ہو تو اس کے فاعل کے ذم، یعنی مذمت کا مفہوم ادا ہوتا ہے اسے مقید صورت میں قابل ستائش کاموں کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے "بعض بیان جادو جیسے اثر کا حامل ہوتا ہے"۔
عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے ابراہیم الحرانی نے، ان سے سلیمان بن حرب نے، ان سے حماد بن زید نے محمد بن الزبیر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں زبرقان بن بدر، عمرو بن الاہتم اور قیس بن عاصم حاضر ہوئے، آپؐ نے عمرو سے فرمایا: "مجھے زبرقان کے بارے میں بتلاؤ"۔ انھوں نے جواب دیا: زبرقان کی مجلس میں اس کی بات مانی جاتی ہے، بحث وتمحیص میں وہ بڑا زبردست ہے اور اپنے ماوراء کا محافظ ہے"۔ یہ بات زبرقان تک پہنچی تو اس نے کہا: خدا کی قسم، اسے معلوم ہے کہ میں اس سے افضل ہوں"۔ یہ سن کر عمرو نے کہا: اس کی سرشت میں درشتی ہے، اس کا حوصلہ تنگ ہے۔ اس کا باپ احمق ہے اور اس کا ماموں کمینہ ہے، اللہ کے رسولؐ میں اپنے دونوں بیانات میں سچا ہوں، اس نے جب مجھے راضی کر دیا تو میں نے اپنی معلومات کے مطابق اس کی اچھی باتیں بیان کر دیں اور جب مجھے ناراض کر دیا تو میں نے اس کی وہ تمام بری باتیں کہہ سنائیں جو مجھے معلوم تھیں"۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بعض بیان جادو جیسے اثر کا حامل ہوتا ہے"۔

ابراہیم الحرانی نے روایت بیان کی کہ ان سے مصعب بن عبداللہ نے، ان سے مالک بن انس نے زید بن اسلم سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے سنا کہ دو شخص آئے اور پھر ان میں سے ایک نے خطبہ دیا اور لوگ اس کا خطبہ سن کر بہت متاثر ہوئے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بعض بیان میں جادو ہوتا ہے"۔ اسی طرح محمد بن بکر نے روایت بیان کی کہ ان سے ابوداؤد نے، ان سے محمد بن یحییٰ بن فارس نے، ان سے سعید بن محمد نے، ان سے ابوتمیلہ نے، ان سے ابوجعفر النحوی عبداللہ بن ثابت نے، ان سے صخر بن عبداللہ بن بریدہ نے اپنے والد سے، اور انھوں نے اپنے والد حضرت بریدہ سے کہ انھوں نے کہا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ "بعض بیان میں جادو ہوتا ہے۔ بعض علم میں جہالت، بعض شعر میں حکمت اور بعض قول عیال ہوتا ہے"۔ صعصعہ بن صوحان نے کہا کہ "اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سچ فرمایا"۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "بعض بیان میں جادو ہوتا ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص پر کسی کا حق واجب الادا ہوتا ہے، لیکن وہ اپنے دلائل حقدار سے بڑھ کر مؤثر انداز میں پیش کر کے سننے والوں کو اپنے بیان سے مسحور کر دیتا ہے اور اس کے نتیجے میں حق دار کا حق ہتھیا لیتا ہے۔ دوسرے فقرے "بعض علم میں جہالت ہوتی ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ علم کا دعویدار

کوئی شخص ایک چیز کے متعلق یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے اس کا علم ہے، حالانکہ وہ اس کے بارے میں جاہل ہوتا ہے۔ تیسرے فقرے "بعض شعر میں حکمت ہوتی ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی امثال و نصائح پر مشتمل ہوتے ہیں جن سے لوگ نصیحت حاصل کرتے ہیں۔

آپؐ کے ارشاد "بعض قول عیال ہوتا ہے" کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کسی ایسے شخص سے گفتگو کرے جس سے اس گفتگو کا کوئی تعلق نہ ہو اور نہ ہی اسے اس کا ارادہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض انداز بیان کو جادو قرار دیا اس لیے کہ جادو بیان شخص کو قدرت ہوتی ہے کہ اگر وہ چاہے تو ایک مبنی بر حق بات کو جس میں خفا کا پہلو ہو اپنی جادو بیانی سے واضح کر کے اس سے خفا کا پردہ ہٹا دے۔ یہی وہ جائز سحر بیانی تھی جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن الاہتم کو برقرار رہنے دیا اور اس سے ناراض نہیں ہوئے۔

روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کے پاس آکر بڑے بلیغ انداز میں گفتگو کی جسے سن کر انھوں نے فرمایا "بخدا یہی حلال سحر ہے" یہ اگر چاہے تو اپنی جادو بیانی سے ایک مبنی بر باطل بات کو حق کی صورت دے کر سامعین کو فریب دے جائے۔ اگر سحر کا لفظ علی الاطلاق مذکور ہو تو یہ ہر ایسی بات کے لیے اسم ہوگا جس میں ملمع کاری کی گئی ہو اور جو مبنی بر باطل ہو اور اس میں کوئی حقیقت نہ ہو اور نہ ہی اسے ثبات حاصل ہو۔

ارشاد باری ہے: سَحَرُوْٓا اَعْيُنَ النَّاسِ (انھوں نے لوگوں کی آنکھوں پر جادو کر دیا) یعنی فرعون کے جادوگروں نے لوگوں کے سامنے ایسی فنکاری کا مظاہرہ کیا کہ انھیں ان کی رسیاں اور لاٹھیاں سانپوں کی طرح دوڑتی ہوئی محسوس ہوئیں۔ آگے ارشاد ہوا: يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى (ان کے جادو کے زور سے موسیٰ علیہ السلام کے خیال میں یہ رسیاں اور لاٹھیاں دوڑتی نظر آنے لگیں)

یہاں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ ناظرین نے جس کیفیت کو مذکورہ رسیوں اور لاٹھیوں کی حرکت سمجھا تھا وہ حقیقت میں حرکت نہ تھی، بلکہ یہ ان کے تخیل کی کارفرمائی تھی۔ ایک قول کے مطابق مذکورہ لاٹھیاں اندر سے کھوکھلی تھیں اور ان میں پارہ بھر دیا گیا تھا۔ اسی طرح رسیاں چمڑے کی بنی ہوئی تھیں اور ان میں پارہ بھرا ہوا تھا۔ مقابلے سے پہلے جادوگروں نے ان رسیوں اور لاٹھیوں کے ڈالنے کی جگہوں کے نیچے نالیاں بنا کر ان میں انگارے رکھ دیے تھے پھر جب مذکورہ رسیاں اور لاٹھیاں ان پر پھینکی گئیں تو پارہ گرم ہوگیا اور اس نے انھیں متحرک کر دیا۔

کیونکہ پارہ کی خاصیت ہے کہ گرم ہو کر حرکت کرنا شروع کر دیتا ہے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ جادوگروں کا کارنامہ محض فن کاری تھی اور حقیقت سے اس کا دور کا تعلق نہیں تھا۔

عرب ملمع شدہ زیورات کو مسحورہ کا نام دیتے ہیں اس لیے کہ ایسے زیورات دیکھنے والوں کی نظروں میں چکا چوند پیدا کر کے انہیں مسحور کر دیتے ہیں۔

خلاصۂ بحث یہ ہے کہ حق بات کی وضاحت کے لیے جادو بیانی تو حلال ہے لیکن جس جادو بیانی سے باطل کو حق کی صورت میں پیش کرنے اور اس پر ملمع کاری کا قصد کیا جائے اور ناظرین و سامعین کو دھوکا دیا جائے وہ قابل مذمت ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ سحر کا موضوع اگر ملمع کاری اور اخفا ہے تو پھر مبنی بر حق بات کی وضاحت کرنے والی اور اس کا پتہ بتانے والی صورت کو سحر کا نام دینا کس طرح جائز ہو گا جبکہ جادو بیان شخص اپنی جادو بیانی سے مخفی بات کو ظاہر کر دیتا ہے اور اس کے ذریعے ظاہر بات کے اخفاء کا نیز اسے غیر حقیقی صورت میں ظاہر کرنے کا قصد نہیں کرتا!

اس کا جواب یہ ہے کہ اسے سحر کا نام اس حیثیت سے دیا جاتا ہے کہ سامع کا اغلب ظن یہ ہوتا ہے کہ اگر اس پر معنی کا ورود ناپسندیدہ اور غیر واضح الفاظ کے ذریعے ہو گا تو اس کی طرف سے اسے قبولیت حاصل نہیں ہو گی اور نہ ہی وہ اس کی طرف دھیان دے گا لیکن اگر وہ مذکورہ معنی کو پسندیدہ اور شیریں عبارت کے تحت سنے گا جس میں کوئی فساد اور اوپرا پن نہ ہو اسے پیش کرنے والا اسے اپنے حسن بیان اور عمدہ انداز سے پیش کرے جس سے ایک غبی اور حسن بیان سے عاری شخص عاجز ہو تو وہ اس کی طرف دھیان دے گا اور اسے سن کر قبول بھی کرے گا اس بنا پر متکلم کی طرف سے اس قسم کے حسن بیان کے ذریعے سامعین کے دلوں کو اپنی طرف مائل کرنے کا نام جادو رکھا گیا جس طرح جادوگر اپنی ملمع کاری کے ذریعے حاضرین کے دلوں کو اپنی فنکاری کی طرف مائل کر لیتا ہے۔ اسی جہت سے بیان کو سحر کا نام دیا گیا ہے۔ اس جہت سے اسے سحر کا نام نہیں دیا جاتا جس کا گمان معترض نے کیا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ انداز بیان کو جادو کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ جادو بیانی کی قدرت رکھنے والا شخص بعض دفعہ اپنے زور بیان سے ایک حسین چیز کو قبیح اور ایک قبیح کو حسین بنا دیتا ہے۔ اس بنا پر اسے جادو کا نام دیا گیا ہے۔ جس طرح ایک ملمع کی ہوئی نیز غیر حقیقی بات کو سحر کہا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سحر کے اسم کا انداز بیان پر اطلاق مجازاً ہوتا ہے حقیقتاً نہیں ہوتا

اس کی حقیقت تو وہ ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کر دیا ہے۔ اس بنا پر اطلاق کے وقت یہ اسم ہر اس ملمع کی ہوئی بات کو شامل ہوتا ہے جس سے دھوکا دہی اور تلبیس مقصود ہوتی ہے نیز ایسی بات کا اظہار مطلوب ہوتا ہے جس کی کوئی حقیقت نہ ہو اور نہ ہی اسے کوئی ثبات حاصل ہو۔

ہم نے گزشتہ سطور میں لغت کے اعتبار سے سحر کے لفظ کی اصلیت اور اطلاق و تقیید کی صورتوں میں اس کا حکم بیان کر دیا ہے۔ اب ہم اس کا متعارف معنی، نیز وہ اقسام بیان کریں گے جن پر یہ اسم مشتمل ہے اور اس کے ساتھ سحر کو اپنانے والے گروہوں میں سے ہر گروہ کے مقاصد اور اغراض کا بھی ذکر کریں گے۔

ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ سحر کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک قسم تو اہل بابل کا سحر تھا جن کا ذکر اللہ سبحانہ نے ان الفاظ میں فرمایا ہے: يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ (وہ لوگوں کو جادوگری کی تعلیم دیتے تھے اور وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھی) اہل بابل صابئین تھے اور یہ سات ستاروں کی پرستش کرتے اور انہیں اپنا الٰہ قرار دیتے اور یہ عقیدہ رکھتے کہ کائنات میں پیش آنے والے تمام واقعات ان ستاروں کے افعال و حرکات کے نتائج ہیں۔ یہ لوگ آجکل فرقہ معطلہ کہلاتے ہیں۔ یہ صانع واحد اللہ کے قائل نہیں ہیں جس نے اپنی قدرت سے ستاروں اور اجرام عالم کو پیدا کیا ہے۔

یہی وہ لوگ تھے جن کی طرف اللہ کے اپنے خلیل حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مبعوث فرمایا تھا۔ آپ نے انھیں اللہ کی طرف بلایا اور ان کا مقابلہ ایسے دلائل سے کیا جن کے ذریعے آپ ان پر غالب آئے اور ایسی حجت قائم کر دی جس کا توڑ ان کے لیے ممکن نہیں ہوا۔ انھوں نے آپ کو آگ میں ڈال دیا لیکن اللہ تعالیٰ نے اس آگ کو آپ کے لیے ٹھنڈک اور سلامتی کا ذریعہ بنا دیا۔ اس کے بعد اللہ نے آپ کو شام کی طرف ہجرت کر جانے کا حکم دیا۔ ایک روایت کے مطابق اہل بابل اور عراق و شام اور مصر کے باشندے شہنشاہ بیوراسپ کی رعایا تھے جسے عرب کے لوگ ضحاک کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ دنباوند کے علاقہ کے بادشاہ فریدوں نے ضحاک کی سلطنت کے لوگوں کو اس کے خلاف بھڑکایا۔ خفیہ طور پر ان سے خط و کتابت کر کے انھیں اپنے ساتھ ملا لیا اور طویل جنگوں کے بعد ضحاک کی سلطنت اس سے چھین لی اور

اسے قید کر دیا۔

جاہل عوام، خصوصاً عورتیں خیال کرتی ہیں کہ فریدوں نے بیوراسپ کو دنباوند کے ایک اونچے پہاڑ پر قید کر دیا تھا اور وہ وہاں ابھی تک مقید اور زندہ ہے، نیز یہ کہ جادوگر اس کے پاس وہاں جاتے اور اس سے جادو سیکھتے ہیں، ان کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ بیوراسپ جلد ہی قید سے نکل کر پوری دنیا پر غلبہ حاصل کرے گا۔ نیز بیوراسپ ہی وہ دجال ہے جس کی خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دی ہے اور ہمیں اس کے متعلق تحذیر فرمائی ہے۔ میرے خیال میں ان لوگوں نے یہ باتیں مجوسیوں سے اخذ کی ہیں۔

فریدوں کے غلبے کے بعد بابل کی مملکت ایرانیوں کے ہاتھ آ گئی۔ پھر ان کے بعض حکمران بابل کے علاقے میں منتقل ہو گئے اور اسے اپنا وطن بنا لیا۔ یہ لوگ ستارہ پرست نہیں تھے، بلکہ موحد تھے، اور اللہ کی ذات کا اقرار کرتے تھے، تاہم اس کے ساتھ یہ لوگ عناصر اربعہ یعنی آگ، پانی مٹی اور ہوا کو بڑی اہمیت دیتے تھے کیونکہ ان عناصر سے لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں اور جانداروں کی زندگی کا سہارا بھی یہی عناصر ہیں۔ ان لوگوں نے مجوسیت شہنشاہ گشتاسپ کے زمانے میں اختیار کی جب زردشت نے گشتاسپ کو مجوسیت کی دعوت دی اور اس نے یہ مذہب قبول کر لیا، تاہم اس نے چند شرائط اور رعایتوں کے ساتھ یہ مذہب قبول کیا۔ یہاں ان شرائط کا ذکر طوالت کا باعث ہوگا۔ ہماری غرض تو صرف یہ بتانا ہے کہ بابل کے جادوگروں کا طریق کار کیا تھا۔

جب اس ملک پر ایرانیوں کا قبضہ ہو گیا تو انھوں نے جادوگروں کو قتل کرنے اور ان کا نام و نشان مٹا دینے کا فیصلہ کیا اور مجوسیت کا عقیدہ اختیار کر لیا اور ان کا دین یہی رہا حتیٰ کہ ان کی حکومت ختم ہو گئی۔

اہل بابل پر ایرانیوں کے غلبے سے پہلے ان کے علوم، شعبدہ بازیوں، مکاریوں اور ستاروں کے متعلق امور و احکام پر مشتمل تھے، یہ لوگ ان بتوں کی پوجا کرتے تھے جنھیں ان لوگوں نے سات ستاروں کے ناموں پر بنا یا تھا۔ انھوں نے ہر ستارے کا ایک ہیکل تعمیر کیا تھا جس میں اس ستارے کا بت رکھا ہوا تھا۔ وہ اپنے عقیدے کے مطابق خیر یا شر کی طلب میں مخصوص ستارے اور اس کے ہیکل کا تقرب حاصل کرنے اور اسے راضی کرنے کے لیے مخصوص افعال سرانجام دیتے تھے، مثلاً جو شخص خیر اور صلاح کا طلبگار ہوتا وہ مشتری ستارے کے ہیکل میں رکھے ہوئے بت کے پاس جا کر دھونی رماتا، گنڈے بناتا اور منتر پڑھ کر ان پر پھونکتا۔ اور جو شخص اپنے مخالف

کے لیے جنگ، تباہ کاری، موت اور شر و فساد کا طالب ہوتا تو زحل ستارے کے ہیکل میں رکھے ہوئے بت کے پاس جاکر مخصوص طریقے سے پوجا پاٹ کرتا۔ جو شخص بجلی گرنے، آگ لگنے اور طاعون کی بیماری پھیلنے کا طلبگار ہوتا وہ مریخ ستارے کے ہیکل میں رکھے ہوئے بت کے پاس جاکر جانوروں کے خون کا نذرانہ پیش کرتا۔

پوجا پاٹ اور جھاڑ پھونک کی یہ تمام رسمیں نبطی زبان میں ادا کی جاتیں، اسی کے ذریعے مذکورہ کواکب کی تعظیم و تکریم کا اظہار ہوتا اور پھر ان سے مرادیں مانگی جاتیں جو خیر و شر، محبت و عداوت اور آبادی و بربادی پر مشتمل ہوتیں، اور پھر مذکورہ بت ان کی یہ مرادیں پوری کر دیتے، جانوروں کا چڑھاوا چڑھا کر اور جھاڑ پھونک کر کے نیز گنڈے اور منتروں کی رسمیں بجا لا کر وہ یہ سمجھنے کہ اب وہ دوسروں کو ہاتھ لگائے بغیر ان پر برے یا بھلے اثرات پیدا کر سکتے ہیں۔

ان کا عقیدہ تھا کہ اس مقصد کے لیے انھوں نے بت کے سامنے جو نذرانے پیش کیے ہیں بس وہی کافی ہیں۔ ان کا ایک عام جادوگر اس زعم میں مبتلا ہوتا کہ وہ انسان کو گدھا یا کتا بنا سکتا ہے اور پھر جب چاہے اسے اس کی اصل صورت میں واپس لا سکتا ہے۔ کسی جادوگر کا دعویٰ یہ ہوتا کہ وہ انڈے یا جھاڑو یا مٹکے پر سوار ہو کر ہوا میں عراق سے ہندوستان یا جس سرزمین تک چاہے پرواز کر سکتا ہے اور اسی رات واپس آسکتا ہے۔ عوام الناس اس بنا پر ان تمام باتوں پر یقین رکھتے تھے کہ وہ کواکب پرستی میں مبتلا تھے۔ جس کام میں بھی کواکب کی تعظیم کا پہلو ہوتا اسے وہ بطور عقیدہ قبول کر لیتے اور ان کی اس ضعیف الاعتقادی سے فائدہ اٹھا کر جادوگر مختلف حیلوں اور شعبدہ بازیوں کے ذریعے ان کے ذہنوں میں جادو کے مؤثر ہونے کا تصور پختہ کر دیتے اور انھیں بتاتے کہ جادو کے ذریعے صرف وہی شخص فائدہ اٹھا سکتا اور اثرات پیدا کر سکتا ہے جو ان کے اقوال کی صحت پر پختہ یقین رکھتا ہو اور ان کے دعووں کی تصدیق کرتا ہو۔

ان کے بادشاہوں کو جادوگروں کے اس طرز عمل پر کوئی اعتراض نہ ہوتا، بلکہ ان کے ہاں ان جادوگروں کو سب سے اونچا مرتبہ حاصل ہوتا کیونکہ عوام الناس کے دلوں میں ان کی تعظیم اور ان کا اجلال ہوتا۔ اس زمانے میں بادشاہ خود ان تمام باتوں پر یقین رکھتے تھے۔ حتیٰ کہ یہ بادشاہتیں ختم ہو گئیں۔

فرعون کے زمانے میں جادوگری سیکھنے، شعبدہ بازی کا مظاہرہ کرنے اور استھانوں پر نذرانے کے طور پر پیش کیے جانے والے جانوروں کو جلا ڈالنے میں لوگ ایک دوسرے سے سبقت لے جانے کی کوشش کرتے تھے۔ اسی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو عصا اور دیگر معجزات دے کر فرعون کی طرف مبعوث کیا تھا جنھیں دیکھ کر تمام جادوگر یہ جان گئے تھے کہ ان کا جادو سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اللہ کے سوا کسی کو ان کی قدرت حاصل نہیں ہے۔

جب یہ بادشاہتیں ختم ہو گئیں اور ایسے افراد کو بادشاہتیں ملیں جو توحید کے قائل تھے اور جادوگروں کو قتل کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرتے تھے تو یہ جادوگر زیر زمین چلے گئے اور اپنے خفیہ ٹھکانوں میں بیٹھ کر جاہل عوام کو اپنے پاس بلانے اور انھیں گمراہ کرنے لگے جیسا کہ آج کل بھی بہت سے لوگ کالے علم کے دعوے دار ہیں اور عورتوں اور ناپختہ ذہن افراد کو اپنے دام تزویر میں پھنسا لیتے ہیں۔

یہ جادوگر جن لوگوں کا کام بنا دیتے انھیں اپنے عقیدے کی تصدیق اور اس کی صحت کا اعتراف کرنے کی دعوت دیتے ہیں جبکہ ان عقائد کی تصدیق کرنے والا کئی وجوہ سے کافر ہو جاتا ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ وہ کواکب کی تعظیم اور انھیں الٰہ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ وہ اس امر کا اعتراف کرتا ہے کہ کواکب نفع و نقصان پہنچانے کی قدرت رکھتے ہیں، تیسری وجہ یہ اعتقاد کہ جادوگر بھی انبیاء علیہم السلام کے لائے ہوئے معجزات جیسے معجزات دکھا سکتے ہیں۔

اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ نے بابل میں ان لوگوں کی طرف دو فرشتے بھیجے جو ان کے سامنے جادوگروں کے دعووں کی حقیقت سے پردہ اٹھاتے، ان کا بطلان کرتے اور ان کی ملمع سازی نیز فن کاری کا پول کھولتے اور انھیں جادوگروں کے جھاڑ پھونک اور ان کے منتروں اور گنڈوں کے مہمل ہونے سے آگاہ کرتے اور بتاتے کہ یہ سراسر شرک اور کفر ہے، وہ لوگوں کو جادوگروں کے ان حیلوں اور شعبدوں سے بھی آگاہ کرتے جن کے ذریعے وہ عوام الناس کی آنکھوں میں دھول جھونکتے تھے۔ قرآن کے الفاظ ہیں: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (دیکھو، ہم تو محض ایک آزمائش ہیں، تو کفر میں مبتلا نہ ہو)۔

یہ تھی سحر بابل کی اصلیت، وہ لوگ جادوگری اور شعبدہ بازی کے وہ تمام طریقے استعمال

کرتے تھے جن کا ہم ذیل میں تذکرہ کریں گے۔ وہ ان طریقوں پر فن کاری کا لبادہ چڑھا کر عوام الناس کے سامنے پیش کرتے اور انھیں ستاروں کا معتقد بنا دیتے۔

ان کی جادوگری کی بہت سی اقسام ایسی تھیں جن میں زیادہ تر تخیل کی کارفرمائی تھی جن کا ظاہر ان کے حقائق کے خلاف ہوتا۔ بعض صورتیں تو ایسی تھیں جن سے لوگ عرف اور عادت کے تحت واقف تھے اور بعض ایسی تھیں جن میں خفاء اور باریکی ہوتی اور ان کی حقیقت اور باطنی معنی سے صرف وہی لوگ واقف ہوتے ہیں جو ان کی معرفت حاصل کر لیتے۔ اس لیے کہ ہر علم لازمی طور پر ایسے امور پر مشتمل ہوتا ہے جن میں بعض جلی اور ظاہر ہوتے ہیں اور بعض خفی اور غامض۔ جلی اور ظاہر امر کو تو عقل رکھنے والا جو شخص بھی دیکھتا یا سنتا ہے سمجھ جاتا ہے لیکن خفی اور غامض معاملے کو صرف وہی شخص سمجھ سکتا ہے جو اس کا اہل ہو، اس کی معرفت کے درپے ہو اور اس کے متعلق بحث و تمحیص کی تکلیف برداشت کرے۔ مثلاً کشتی میں سوار انسان دریا میں کشتی کی روانی کے دوران کنارے پر واقع درختوں اور عمارتوں کو اپنے ساتھ رواں تصور کرتا ہے (آج کل) ریل گاڑی اور کار میں سوار انسان کا تخیل بھی کچھ اسی طرح کا ہوتا ہے۔ مترجم) اسی طرح آسمان پر شمالی رخ میں واقع چاند گزرنے والے بادل کی نسبت سے جنوبی رخ میں چلتا ہوا نظر آتا ہے۔ نیز اگر لٹو کے سرے پر کوئی سیاہ نشان ہو اور پھر یہ لٹو گھومنے لگے تو مذکورہ نشان اس لٹو کو چاروں طرف سے گھیر لینے والے طوق کی طرح نظر آئے گا۔ یہی بات چکی میں بھی نظر آتی ہے، بشرطیکہ چکی تیز رفتاری سے چل رہی ہو۔ ایک اور مثال۔ پیالی میں موجود پانی کے اندر پڑا ہوا انگور کا دانہ جسامت میں شفتالو اور آلو بخارے کے دانے جیسا نظر آتا ہے۔ اگر کسی لکڑی کے سرے پر انگارہ ہو اور پھر اس کو کوئی گھمائے تو مذکورہ انگارہ اس لکڑی کو چاروں طرف سے گھیر لینے والے طوق کی طرح نظر آئے گا۔ کہر کے اندر ایک کوتاہ قد شخص ایک بڑے ہیولے کی شکل میں نظر آتا ہے۔ اور زمین سے اٹھنے والے بخارات سورج کی ٹکیہ کو طلوع کے وقت بہت بڑے آگ کے گولے کی صورت میں ظاہر کرتے ہیں، لیکن جب سورج کی ٹکیہ ان بخارات سے اوپر اٹھ جاتی ہے، تو اس کی جسامت چھوٹی نظر آتی ہے۔ اگر آپ انگوٹھی کو اپنی آنکھوں کے قریب لے جائیں تو اس کا حلقہ کنگن کے حلقے کی طرح بڑا نظر آئے گا۔ ملاح کا چپو پانی میں چلنے کے دوران میں ٹوٹا ہوا یا مڑا ہوا نظر آتا ہے۔ غرض یہ کہ اس کے نظائر بہت زیادہ ہیں اور ان کا تعلق ان اشیاء سے ہے جو ہماری قوتِ متخیلہ کے اندر

اپنے حقائق سے ہٹ کر ظاہر ہوتے ہیں۔

عوام الناس ایسی اشیا کو اچھی طرح جانتے ہیں، لیکن بعض اشیا لطیف ہونے کی بنا پر صرف ان لوگوں کے علم میں آتی ہیں جو انھیں جاننا چاہتے ہوں اور انھیں غور اور توجہ سے دیکھیں، مثلاً سحارہ (ایک قسم کے کھلونے) سے نکلنے والی دھاری کبھی سرخ نظر آتی ہے، کبھی زرد اور کبھی سیاہ۔ ایک لطیف اور دقیق صورت وہ ہے جس کا تماشہ شعبدہ باز لوگوں کو اکثر دکھاتے رہتے ہیں۔ اور ان کی قوت متخیلہ اسے اس کی حقیقت سے ہٹ کر دیکھتی ہے۔ مثلاً شعبدہ باز لوگوں کو دکھاتا ہے کہ اس کے ہاتھ میں ایک چڑیا ہے جسے وہ ذبح کر دیتا ہے، پھر یوں نظر آتا ہے کہ گویا وہ چڑیا اس کے ہاتھ سے اُڑ گئی ہے۔ یہ سارا کمال شعبدہ باز کے ہاتھ کی صفائی کا ہوتا ہے۔ اُڑ جانے والی چڑیا ذبح شدہ چڑیا کے علاوہ ہوتی ہے۔ اس کے پاس دو چڑیاں ہوتی ہیں، وہ ایک کو چھپائے رکھتا ہے اور دوسری کو ظاہر کرتا ہے اور پھر اپنے ہاتھ کی صفائی سے ذبح شدہ کو چھپا کر زندہ چڑیا اڑا دیتا ہے۔ اسی طرح بعض دفعہ شعبدہ باز یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نے ایک انسان کو ذبح کر دیا ہے یا اس نے اپنے پاس رکھی ہوئی تلوار نگل لی ہے۔ وہ اسے اپنے پیٹ میں داخل کر لیتا ہے حالانکہ حقیقت میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی۔ اسی قسم کا تماشا پتلیاں نچانے والے بھی دکھاتے ہیں۔ پیتل یا کسی اور دھات کی بنی ہوئی یہ پتلیاں تماشہ دکھانے والے کی انگلیوں کے اشارے پر حرکت کرتی ہیں۔ یوں نظر آتا ہے کہ دو گھڑ سوار ایک دوسرے سے برسرپیکار ہیں۔ پھر ایک سوار دوسرے کو قتل کر دیتا ہے اور اپنا کرتب دکھا کر چلا جاتا ہے یا مثلاً پیتل کا بنا ہوا ایک گھڑ سوار اپنے ہاتھ میں بگل لیے ہوتے ہے اور جب دن کی ایک گھڑی گزر جاتی ہے تو وہ بگل بجاتا ہے۔

مورخ کلبی نے ذکر کیا ہے کہ فوج کا ایک سپاہی شکار کی غرض سے شام کے نواحی علاقے میں چلا گیا، اس کے ساتھ ایک شکاری کتا اور غلام تھا، اسے ایک لومڑی نظر آئی اور اس نے اپنا کتا اس پر چھوڑ دیا۔ لومڑی ٹیلے میں بنے ہوئے ایک سوراخ میں داخل ہو گئی اور کتا بھی اس کے پیچھے سوراخ کے اندر چلا گیا، لیکن وہاں سے باہر نہیں آیا۔ یہ دیکھ کر شکاری نے اپنے غلام کو سوراخ میں داخل ہونے کے لیے کہا اور خود انتظار کرتا رہا۔ لیکن غلام باہر نہیں آیا۔ اس پر وہ خود اس سوراخ میں داخل ہونے کی تیاری کرنے لگا۔ اتنے میں ایک شخص اس کے پاس سے گزرا۔ شکاری نے اسے تمام واقعہ سنا دیا۔ اس نے شکاری کا ہاتھ پکڑا اور اسے لے کر سوراخ میں

داخل ہوگیا۔ دونوں ایک طویل سرنگ پر جا پہنچے اور اس میں چلتے ہوئے ایک کوٹھڑی کے قریب آگئے جس میں اترنے کے لیے دو زینے تھے۔ وہ شخص شکاری کو لے کر پہلے زینے پر جا کھڑا ہوا۔ اس نے شکاری کو دکھایا کہ اس کا کتا، غلام اور لونڈی تینوں مردہ پڑے ہیں اور کوٹھڑی کے درمیان ایک شخص برہنہ تلوار ہاتھ میں لیے کھڑا ہے۔ اس نے شکاری کو مسلح شخص کے بارے میں بتایا کہ اگر سو آدمی بھی کوٹھڑی میں داخل ہوں تو یہ شخص ان سب کو قتل کر دے۔ شکاری کے استفسار پر رہبر نے اسے یہ بھی بتایا کہ عمارت کی تعمیر اس ڈھنگ سے کی گئی ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے زینے پر قدم رکھ کر کوٹھڑی میں اترنا چاہے تو مسلح شخص جو درحقیقت ایک مشینی یعنی مصنوعی انسان ہے آگے بڑھ کر اسے تلوار مار دے گا۔ اس لیے تمہیں ہرگز کوٹھڑی میں اترنا نہیں چاہیے۔ اس پر شکاری نے اس سے پوچھا کہ اب کیا تدبیر کرنی چاہیے؟ تو اس نے کہا کہ "تمہیں اس مسلح مشینی انسان کے پیچھے سے سرنگ کھودنی چاہیے جس کے ذریعے تم اس کے پاس پہنچ جاؤ، جب تم اس کے پاس دوسری طرف سے جاؤ گے تو اس مشینی انسان میں کوئی حرکت پیدا نہیں ہوگی"۔ چنانچہ شکاری نے کچھ مزدور اور کاریگر حاصل کیے اور انھوں نے ٹیلے کے پیچھے سے ایک سرنگ نکال دی اور اس کے ذریعے شکاری مسلح شخص تک پہنچ گیا۔ وہاں کیا دیکھتا ہے کہ یہ پیتل کا بنا ہوا ایک ڈھانچہ ہے جسے ہتھیار پہنا کر ہاتھ میں ایک تلوار دے دی گئی ہے، شکاری نے اس مشینی انسان کو اکھاڑ دیا۔ اسے کوٹھڑی میں ایک دروازہ نظر آیا۔ جسے کھولنے پر ایک قبر نظر آئی۔ یہ کسی بادشاہ کی قبر تھی اور اس میں تابوت کے اندر بادشاہ کی لاش محفوظ تھی۔

اسی طرح کی بہت سی اور بھی مثالیں ہیں۔ نیز وہ مجسمے ہیں جو اہل روم اور اہل ہند بناتے تھے۔ یہ مجسمہ سازی اس قدر کمال کی ہوتی ہے کہ دیکھنے والا اصل انسان اور اس کے مجسمے کے درمیان فرق نہیں کر سکتا جس شخص کو پہلے سے معلوم نہ ہو کہ یہ مجسمہ ہے اسے اس کے اصلی انسان ہونے میں کوئی شک نہیں ہوتا۔ مجسمہ ساز ایک انسان کا ہنستا ہوا یا روتا ہوا مجسمہ بنا سکتا ہے، بلکہ وہ شرمندگی، سرور اور شماتت کی ہنسی کے اندر بھی فرق رکھتا ہے۔ ان کے اندر دراصل تخیلی امور کی لطافت، باریکی اور ان کے مخفی پہلوؤں کی عکاسی ہوتی ہے۔

اس سے پہلے شعبدہ بازی کے جن پہلوؤں کا ذکر کیا گیا ہے وہ اس کے پہلو ہیں۔ فرعون کے جادوگروں کی جادوگری اسی قسم کی تھی جن کا ذکر ہم نے لاٹھیوں اور رسیوں کے سلسلے میں

ان جادوگروں کے اختیار کردہ حیلوں اور تدبیروں کے سلسلے میں کیا ہے۔ زمانۂ قدیم کے اہل بابل کے مذاہب اور ان کی جادوگری نیز شعبدہ بازی کے بارے میں جو کچھ ہم نے سابقہ اوراق میں بیان کیا ہے ان میں سے بعض باتیں تو ہم نے ان لوگوں سے سنی ہیں جو ان کی معلومات رکھتے ہیں اور بعض باتیں ہم نے کتابوں میں پڑھی ہیں اور ان کا کچھ حصہ ہم نے نبطی زبان سے عربی زبان میں منتقل کر دیا ہے۔ ان میں سے ایک ان جادوگروں کی جادوگری، اس کی اصناف اور طریقوں کے بارے میں ہے۔ یہ تمام باتیں اس ایک اصول پر مبنی ہیں جن کا ذکر ہم نے پچھلی سطور میں کیا ہے یعنی کواکب کے لیے نذرانے پیش کرنا، ان کی عظمت ظاہر کرنا اور دیگر خرافات۔ جادو کی ایک اور قسم بھی ہے جسے لوگ جنات اور شیاطین کی گفتگو کہتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جنات اور شیاطین جھاڑ پھونک اور گنڈوں کے ذریعے ان کے تابع ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ان سے جو کام لینا چاہیں لے لیتے ہیں۔ جنات سے کام لینے سے پہلے انھیں چند امور سرانجام دینا ہوتا ہے اور ایسے لوگوں سے رابطہ کرنا پڑتا ہے جنھیں وہ اس مقصد کے لیے تیار کرتے ہیں۔ زمانۂ جاہلیت میں عرب کے کاہنوں کا معاملہ بھی کچھ اسی سے ملتا جلتا تھا۔ حلاج کی اکثر خرقِ عادات باتیں بھی اسی قسم کے منتروں پر مبنی تھیں۔ اگر زیرِ نظر کتاب تفصیلات کی متحمل ہوتی تو ہم یہ باتیں تفصیل سے بیان کر دیتے جن کی روشنی میں حلاج اور اسی قسم کے دیگر افراد کی بہت سی خرقِ عادت باتوں کی حقیقت سے لوگ واقف ہو جاتے۔

منتر پڑھنے والوں اور گنڈے کرنے والوں کا کاروبار عوام الناس کے لیے ایک بڑے فتنے کی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ لوگ عوام الناس کے سامنے یہ ظاہر کرتے کہ جنات ان کی اطاعت ان منتروں کی وجہ سے کرتے ہیں جو اللہ کے ناموں پر مشتمل ہیں۔ اور پھر ان جنات کے ذریعے وہ ہر سوال کا جواب حاصل کر لیتے ہیں اور جس شخص کے پیچھے چاہیں ان جنات کو لگا دیتے ہیں۔ عوام الناس ان کی یہ باتیں سچ سمجھ لیتے ہیں کیونکہ وہ ان کے اس دعوے سے دھوکا کھا جاتے ہیں کہ جنات ان کی اطاعت اللہ کے ان ناموں کی بنا پر کرتے ہیں جن کی بنا پر وہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی اطاعت کرتے تھے۔

ان دھوکے بازوں کا دعویٰ یہ بھی ہوتا ہے کہ جنات انھیں مخفی باتوں کی خبر دیتے اور ہونے والی چوریوں سے بھی آگاہ کرتے ہیں۔ حد تو یہ ہے کہ خلیفہ المعتضد باللہ اپنے جاہ و جلال اپنی زود فہمی اور عقل و دانش کے باوجود ایسے لوگوں کے پھندے میں پھنس گیا تھا اور ان کے

ہاتھوں دھوکا کھا گیا تھا۔ اس کا ذکر مورخین نے کیا ہے۔ وہ یہ کہ المعتضد باللہ جس محل کے اندر اپنی بیگمات اور دیگر اہلِ خانہ کے ساتھ رہتا تھا وہاں ایک شخص ہاتھ میں تلوار لیے مختلف اوقات میں نمودار ہوتا تھا۔ اس کی آمد زیادہ تر ظہر کے وقت ہوتی تھی۔ جب اس شخص کی تلاش ہوتی تو وہ غائب ہو جاتا اور قابو میں نہ آتا۔ خلیفہ نے خود اپنی آنکھوں سے اسے کئی بار دیکھا تھا، چنانچہ وہ بڑا پریشان ہوا اور اسی پریشانی میں اس نے جادو ٹونے کرنے والوں کو بلوا لیا۔ یہ لوگ آ گئے اور اپنے ساتھ بہت سے مردوں اور عورتوں کو بھی لے آئے اور کہا کہ ان میں کچھ دیوانے ہیں اور کچھ صحیح الدماغ۔ خلیفہ نے ان میں سے ایک شخص کو منتر پڑھ کر عمل شروع کرنے کا حکم دیا۔ اس نے اپنے ایک آدمی پر جس کے متعلق اس کا کہنا تھا کہ وہ صحیح الدماغ ہے عمل کرنا شروع کیا، چنانچہ دیکھتے ہی دیکھتے وہ شخص پاگل ہو گیا۔ ان لوگوں نے خلیفہ سے کہا کہ یہ شخص اس کام میں بڑا ماہر ہے۔ ایک صحیح الدماغ شخص کو مخبوط الحواس بنانے میں جنات پوری طرح اس کی تابعداری کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کے عمل کا یہ اثر صرف اس کے ساتھ اس گٹھ جوڑ کا نتیجہ تھا کہ وہ جب اس پر عمل کرے تو وہ اپنے حواس کھو کر دیوانہ بن جائے۔ اس نے اپنی یہی کاریگری خلیفہ پر بھی چلا دی، خلیفہ کو یہ بات بہت بُری لگی۔ اس کی طبیعت میں نفرت پیدا ہو گئی، تاہم اس نے ان لوگوں سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو اس کے محل میں تھا۔ ان لوگوں نے اس کے متعلق بہت سی خرقِ عادات باتوں کا ذکر کیا جو اس کے دل کو لگیں، لیکن اصل مقصد کے سلسلے میں کوئی بات معلوم نہ ہو سکی۔ خلیفہ نے انھیں واپس جانے کا حکم دیا۔ اور ان میں سے ہر ایک کو پانچ پانچ سو درہم دیے۔ دوسری طرف اس نے ہر ممکن حد تک احتیاطی تدابیر اختیار کر لیں، اور محل کی چار دیواری کو اس طرح مضبوط کرنے کا حکم جاری کیا کہ کسی کے لیے اسے پھاند کر احاطے میں آنا ممکن نہ رہے۔ اس چار دیواری کے اوپر برج بھی بنا دیے گئے تاکہ چور کمندوں کے ذریعے احاطے میں اترنے کی تدبیر نہ کر سکیں۔

اس کے بعد مذکورہ شخص کبھی کبھار نمودار ہوتا۔ چار دیواری پر بنے ہوئے یہ برج میں نے بھی قصر ثریا کی چار دیواری پر دیکھے تھے۔ یہ قصر المعتضد نے بنوایا تھا۔ میں نے اپنے ایک دوست سے جو خلیفہ کا حاجب رہ چکا تھا مذکورہ شخص کے متعلق دریافت کیا کہ آیا اسے اس بارے میں کچھ علم ہے؟ اس نے جواب میں کہا کہ مذکورہ شخص کی حقیقت المقتدر باللہ کے زمانے میں واضح ہو گئی تھی۔ درحقیقت مذکورہ شخص ایک سفید فام خادم تھا، اس کا نام یقق تھا اور اسے حرم سرا کی

ایک لونڈی سے عشق تھا۔ اس نے اس لونڈی سے ملنے کے لیے یہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ مختلف رنگ کی داڑھیاں تیار کی تھیں۔ جب وہ ان میں سے کوئی داڑھی لگا لیتا تو دیکھنے والے کو اس کی اصلی داڑھی ہونے میں کوئی شک نہ ہوتا۔ وہ داڑھی لگا کر اپنے ہاتھ میں تلوار یا کوئی اور ہتھیار لے کر محل کے اندر ایسی جگہ نمودار ہوجاتا جہاں اسے المعتضد باللہ دیکھ سکتا۔ جب اس کا پیچھا کیا جاتا تو وہ محل کے باغ میں واقع درختوں یا محل کی گزرگاہوں یا غلام گردشوں میں چلا جاتا اور پیچھا کرنے والوں کی نظروں سے غائب ہوجاتا تو اپنی مصنوعی داڑھی اتار کر چھپا لیتا۔ ہتھیار اس کے ہاتھ میں بحالہ باقی رہتا اور اب وہ پیچھا کرنے والے خادموں میں سے ایک نظر آتا۔ کسی کو اس پر شک نہ گزرتا، بلکہ دوسرے خادم اس سے پوچھتے کہ آیا اس نے محل کے اس حصے میں کسی کو دیکھا ہے؟ وہ اس کا جواب نفی میں دیتا۔ جب مذکورہ شخص کے نمودار ہونے کی وجہ سے محل میں ہلچل مچ جاتی تو محل کی لونڈیاں بھی باہر آجاتیں اور اس سے فائدہ اٹھا کر وہ شخص مذکورہ اپنی محبوبہ سے دو چار باتیں کر لیتا۔ اس کا مقصد صرف اس لونڈی کو دیکھ لینا اور اس سے باتیں کر لینا ہوتا۔ اس کا یہ سلسلہ المقتدر باللہ کے زمانے تک جاری رہا۔ پھر وہ طرطوس شہر چلا گیا اور مرتے تک وہیں مقیم رہا۔ اس کی موت کے بعد مذکورہ لونڈی نے اس کے متعلق تمام باتیں بتا دیں اور اس طرح اس کی حیلہ گری کا لوگوں کو علم ہوگیا۔

ذرا غور کیجیے ایک خادم نے خفیہ طور پر ایسی حیلہ گری کی کہ کسی کو اس بات کا علم نہ ہو سکا باوجودیکہ خلیفہ المعتضد باللہ نے اس معاملے کی طرف پوری توجہ دی۔ حالانکہ حیلہ گری اور شعبدہ بازی اس کا پیشہ نہ تھا، پھر ایسے لوگوں کے بارے میں کیا خیال ہو سکتا ہے جنھوں نے حیلہ گری کو اپنا پیشہ اپنا ذریعہ معاش بنا رکھا ہو۔

جادو کی ایک قسم اور بھی ہے اور وہ ہے لوگوں کے درمیان خفیہ طریقوں سے فساد پیدا کرنا اور انھیں آپس میں لڑانا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک عورت نے خاوند اور اس کی بیوی کو آپس میں لڑانا چاہا تو وہ پہلے بیوی کے پاس گئی اور اس سے کہا کہ: تمھارے شوہر پر جادو کر دیا گیا ہے اور اب تم سے اسے چھین لیا جائے گا، تاہم تمھاری خاطر میں اس پر جادو چلاؤں گی حتیٰ کہ وہ تمھارے سوا کسی اور کو نہ دیکھے گا اور نہ ہی اسے چاہے گا لیکن تمھیں اس مقصد کے لیے استرے کے ذریعے اس کے حلق سے تین بال اس وقت اتارنے ہوں گے جب وہ سو رہا ہو۔ تم یہ بال مجھے دے دینا اور اس کے بعد میرے جادو کا عمل مکمل

ہوجائے گا" نادان بیوی اس عورت کی باتوں میں آگئی۔ اس کے بعد وہ عورت شوہر کے پاس گئی اور اس سے کہا: تمھاری بیوی نے کسی اور سے مراسم پیدا کر لیے ہیں، مجھے اس کی باتوں سے جب اس منصوبے کا پتہ چلا تو تمھاری جان کے بارے میں خطرہ پیدا ہوگیا۔ اس لیے تم میری نصیحت پر عمل کرتے ہوئے چوکس رہو اور دھوکے میں نہ آؤ کیونکہ اس نے استرے سے تمھارا گلا کاٹنے کا پروگرام بنایا ہے۔ شوہر نے عورت کی باتیں سن کر ان پر یقین کر لیا اور اس رات جھوٹ موٹ آنکھیں بند کر کے لیٹا رہا۔ بیوی نے جب یہ سمجھ لیا کہ وہ سو گیا ہے تو استرا لے کر حلق سے بال اتارنے کے لیے اس پر جھکی۔ شوہر نے فوراً آنکھیں کھول دیں اور بیوی کو تیز استرے کے ساتھ اپنے اوپر جھکی ہوئی دیکھ کر اسے یقین ہوگیا کہ وہ اسے قتل کرنا چاہتی تھی۔ چنانچہ اس نے اسی استرے سے اپنی بیوی کا گلا کاٹ دیا اور پھر قصاص میں خود بھی قتل ہوگیا۔

جادو کی ایک اور صورت بھی ہے وہ یہ کہ جادوگر بعض حیلوں سے ایک شخص کو ایسی دوائیاں کھلا دیتا ہے جو اس کے ذہن کو کند اور اس کی عقل کو ناکارہ بنا دیتی ہیں۔ خاص قسم کی دھونی دے کر بھی اس پر یہ اثر پیدا کر دیتا ہے۔ اور پھر وہ اپنے اس معمول سے ایسے کام کراتا ہے کہ اگر اس کی عقل ٹھکانے ہوتی تو وہ ہرگز یہ کام نہ کرتا۔ جب اس کی یہ حالت ہو جاتی ہے تو لوگ کہتے ہیں کہ یہ سحر زدہ ہے۔

یہاں ہم ایک ایسی حقیقت بیان کریں گے جس سے واضح ہو جائے گا کہ شعبدہ بازوں کی یہ تمام کارگزاریاں بے حقیقت ہیں اور محض جعلسازی اور چالبازی پر مبنی ہیں۔ وہ یہ کہ اگر جادو اور منتروں کے ذریعے عملیات کرنے والے نفع و نقصان پہنچانے کے ان طریقوں پر قدرت رکھتے جن کا وہ دعویٰ کرتے ہیں، تیز اڑان کے لیے ہوا میں اڑنا، غیب کی باتیں بتانا، دور دراز کے ممالک کی خبر لانا، اسرار سے پردے ہٹانا، چوریاں معلوم کر لینا اور لوگوں کو ان طریقوں کے سوا جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، دیگر طریقوں سے نقصان پہنچانا ممکن ہوتا تو یہ لوگ حکومتیں الٹا دینے، زمین میں مدفون خزانوں کو نکال لینے اور بادشاہوں کو قتل کر کے ان کی سلطنتوں پر قبضہ کر لینے پر قادر ہوتے اور ایسا کرنے میں انھیں کسی دقت اور پریشانی کا سامنا نہ کرنا پڑتا، اور نہ ہی انھیں کوئی نقصان پہنچتا بلکہ وہ جسے چاہتے نقصان پہنچا دیتے۔ لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرنے کی ذلت نہ اٹھاتے۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ وہ ایسا نہیں کر سکتے بلکہ ان کی حالت دوسرے لوگوں کے مقابلے میں پتلی ہوتی ہے۔ نہ دوسروں سے بڑھ کر لالچی اور

حیلہ گر ہوتے ہیں۔ اپنی تمام فنکاری کے باوجود ان پر دوسروں کی بہ نسبت بدحالی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوجاتی ہے کہ انھیں کسی چیز کی قدرت حاصل نہیں ہوتی اور ان کے تمام دعوے باطل اور جھوٹے ہیں۔ پس جاہل عوام ان جادوگروں اور منتر سازوں کے دعووں کی تصدیق اور ان کو تسلیم نہ کرنے والوں پر تنقید کرتے ہیں۔ وہ اس بارے میں من گھڑت اور جعلی حدیثیں بھی روایت کرتے اور ان کی صحت پر یقین کامل رکھتے ہیں۔ مثلاً ان کی روایت کردہ ایک حدیث کے مطابق ایک عورت حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس آکر کہنے لگی کہ وہ جادوگرنی ہے اور پوچھا کہ اس کے لیے توبہ کرنے کی کوئی گنجائش ہے؟ حضرت عائشہؓ نے اس سے سوال کیا کہ وہ جادوگرنی کس طرح بنی؟ اس نے جواب میں کہا کہ "میں جادو کا علم سیکھنے کے لیے بابل کے اس مقام پر گئی تھی جہاں ہاروت اور ماروت رہتے تھے، ان دونوں نے مجھ سے کہا کہ "اللہ کی لونڈی، دنیا کے فائدے کے بدلے آخرت کا عذاب نہ لے"۔ لیکن میں نے ان کی یہ بات قبول نہ کی۔ اس پر انھوں نے مجھ سے کہا کہ "راکھ کے فلاں ڈھیر پر جاکر پیشاب کردو"۔ یہ سن کر میں راکھ کے ڈھیر کے پاس چلی گئی، لیکن میں نے اپنے دل میں سوچ لیا کہ میں پیشاب نہیں کروں گی، اور واپس آکر میں نے ان سے کہا کہ میں نے پیشاب کر دیا ہے۔ یہ سن کر انھوں نے مجھ سے پوچھا کہ تم نے کیا دیکھا؟ میں نے جواب میں کہا کہ کچھ نہیں دیکھا۔ اس پر انھوں نے کہا کہ دراصل تم نے پیشاب ہی نہیں کیا اس لیے جاؤ اور جاکر راکھ پر پیشاب کرو۔ چنانچہ میں نے وہاں جاکر پیشاب کیا تو کیا دیکھتی ہوں کہ میری فرج سے ایک مسلح سوار برآمد ہوکر آسمان کی طرف چلا گیا۔ میں نے واپس آکر انھیں یہ بات بتائی۔ انھوں نے کہا کہ "یہ تمھارا ایمان تھا جو تم سے جدا ہوگیا اور اب تمھیں جادوگری اچھی طرح آگئی ہے"۔ میں نے ان سے پوچھا کہ "وہ کیسے؟" انھوں نے جواب دیا کہ جب تم کسی چیز کا تصور اپنے دل میں بٹھا لوگی تو وہ چیز موجود ہوجائے گی، چنانچہ میں نے گندم کے ایک دانے کا تصور کیا تو دیکھا کہ یہ دانہ میرے پاس موجود ہے، میں نے دانے سے کہا "اگ آؤ"! اور فوراً ہی اس دانے سے ایک خوشہ نکل آیا، میں نے کہا: "آٹے کی صورت میں پس کر روٹی بن جاؤ"! اور دانہ ان مرحلوں سے گزر کر روٹی بن گیا"۔ اس کے بعد میں اپنے دل میں جس چیز کا تصور کرتی ہوں وہ چیز موجود ہوجاتی ہے"۔ یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے اس سے فرمایا کہ تمھارے لیے توبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

جاہل قصہ گو اور جعلی راویانِ حدیث عوام الناس کے سامنے اس قسم کی من گھڑت کہانیاں

بیان کرتے ہیں اور وہ انھیں حدیث سمجھ کر آگے بیان کرتے ہیں اور اس طرح یہ کہانیاں لوگوں میں عام ہو جاتی ہیں۔ ابن ہبیرہ کی جادوگرنی کا واقعہ سن لیجیے، کہا جاتا ہے کہ اس نے اپنی گورنری کے زمانے میں ایک جادوگرنی کو پکڑ لیا جس نے جادوگرنی ہونے کا اعتراف کر لیا۔ ابن ہبیرہ نے فقہائے سے اس کے متعلق مسئلہ پوچھا۔ انھوں نے اسے قتل کر دینے کا فتویٰ دیا۔ ابن ہبیرہ نے کہا "میں اسے ڈبو کر ماروں گا"۔ پھر اس نے آٹا پیسنے والی چکی کا ایک پاٹ لے کر جادوگرنی کے پاؤں سے باندھ دیا اور دریائے فرات میں اسے پھینک دیا لیکن جادوگرنی چکی کے پاٹ کے ساتھ پانی پر کھڑی رہی اور موجوں کے ساتھ اوپر نیچے ہوتی رہی۔ ابن ہبیرہ کے آدمی ڈر گئے کہ کہیں یہ ہمارے ہاتھ سے چھوٹ نہ جائے۔ یہ دیکھ کر ابن ہبیرہ نے اعلان کیا کہ جو شخص اس جادوگرنی کو پکڑے گا اسے اتنا انعام ملے گا۔ ایک جادوگر نے کہا کہ "مجھے شیشے کا ایک پیالہ کچھ پانی ڈال کر لادو"۔ وہ اس پیالے میں بیٹھ کر چکی کے پاٹ تک گیا اور پیالہ مار کر پتھر کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے اور اس کے نتیجے میں جادوگرنی ڈوب کر مر گئی۔

عوام الناس اس قسم کے گھٹیا اور من گھڑت قصوں کو سچ تسلیم کر لیتے ہیں۔ حالانکہ جو شخص اس قسم کے واقعات کی سچائی تسلیم کرے گا وہ نبوت کی معرفت سے بے بہرہ ہوگا اور انبیاء علیہم السلام کو جادوگر قرار دینے کے شیطانی چکر سے بچ نہیں سکے گا۔ فرمان الٰہی ہے: وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ (جادوگر جہاں بھی چلا جائے کامیاب نہیں ہو سکتا)

اس سے بڑھ کر بھیانک اور گھناؤنی بات یہ ہے کہ لوگوں نے یہ دعویٰ کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی جادو کا اثر ہو گیا تھا حتیٰ کہ آپؐ نے اس بارے میں فرمایا: "مجھے خیال ہوتا ہے کہ میں نے فلاں بات کہی ہے اور فلاں کام کیا ہے، حالانکہ میں نے وہ بات نہ تو کہی ہے اور نہ ہی وہ کام کیا ہے"۔ نیز یہ کہ ایک یہودی عورت نے کھجور کے کھوکھلے گابھے میں کنگھی اور پرانے کپڑے کا ٹکڑا رکھ کر آپؐ پر جادو کیا تھا اور پھر حضرت جبریل علیہ السلام نے آکر آپؐ کو اطلاع دی تھی کہ آپؐ پر کھجور کے کھوکھلے گابھے کے ذریعے جادو کیا گیا ہے اور یہ گابھا ایک کنوئیں میں پتھر کے نیچے دبایا گیا ہے۔ پھر اسے وہاں سے نکالا گیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جادو کی کیفیت زائل ہو گئی۔ حالانکہ قول باری ہے: وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا (اور ظالموں نے کہا کہ تم تو ایک سحر زدہ انسان کی پیروی کرتے ہو)

درج بالا قسم کی روایتیں ملحدین نے احمق لوگوں پر ذہنی طور سے غلبہ حاصل کرنے اور

انھیں انبیاء علیہم السلام کے معجزات کے ابطال اور ان میں کیڑے نکالنے کی طرف مائل کرنے کے لیے ان کے ذہنوں میں یہ بات بٹھانے کے لیے وضع کی ہیں کہ انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادوگروں کی جادوگری میں کوئی فرق نہیں ہے، بلکہ سب کی بنیاد ایک ہے۔ ہمیں تو ان لوگوں پر تعجب ہوتا ہے جو ایک طرف انبیاء علیہم السلام کی تصدیق اور ان کے معجزات کا اثبات کرتے ہیں اور دوسری طرف جادوگروں کے افعال کو بھی سچ سمجھتے ہیں، حالانکہ یہ قول باری موجود ہے کہ: وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ (جادوگر جہاں بھی چلا جائے کامیاب نہیں ہو سکتا) ان لوگوں نے ایسے شخص یعنی جادوگر کی تصدیق کی جس کی تکذیب اللہ نے کی ہے اور اس کی من گھڑت باتوں کو صاف صاف لفظوں میں غلط بتایا ہے۔

جہاں تک یہودی عورت کا واقعہ ہے تو عین ممکن ہے کہ جہالت کی بنا پر یہ سوچتے ہوئے اس نے یہ حرکت کی ہو کہ اس کی اس حرکت کا اثر انسانی اجسام پر ہو سکتا ہے اور یہ سوچ کر اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نشانہ بنایا ہو۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کے خفیہ ارادے سے آگاہ کر کے اس کی اس جاہلانہ حرکت کو ظاہر کر دیا ہو کہ یہ بات بھی آپ کی نبوت کی دلیل بن جائے۔ نہ یہ کہ مذکورہ عورت کی اس حرکت سے آپ کو نقصان پہنچا تھا اور ذہنی طور پر آپ کے اندر اختلاط پیدا ہو گیا تھا۔ اس روایت کے تمام راویوں نے اس ذہنی پراگندگی کا ذکر نہیں کیا ہے۔ یہ تو روایت کے اندر زیادہ کے الفاظ ہیں اور ان الفاظ کی کوئی اصل نہیں ہے۔

انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادو کے درمیان فرق

انبیاء علیہم السلام کے معجزات اور جادوگروں کے مذکورہ تخیلات کے درمیان فرق یہ ہے کہ معجزات حقائق پر مبنی ہوتے ہیں، ان کا ظاہر و باطن ایک ہوتا ہے اور ان پر جس قدر غور کیا جائے اسی قدر ان کی صحت کے بارے میں بصیرت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ساری مخلوق ان معجزات کے بالمقابل کوئی چیزیں پیش کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگا دے تو بھی وہ ناکام رہے گی۔ جبکہ جادوگروں کی خرق عادات اور تخیلاتی امور محض شعبدہ بازی اور چابک دستی پر مبنی ہوتی ہیں۔ ان کے ذریعے وہ لوگوں کے سامنے ایسی چیزیں پیش کرتے ہیں جن کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی اگر ان چیزوں کے بارے میں غور و فکر سے کام لیا جائے اور چھان بین کی جائے تو ان کا غیر حقیقی

ہونا ثابت ہو جائے گا۔ اگر کوئی شخص یہ چیزیں سیکھنا چاہے تو وہ اسی طرح کے کرتب دکھا سکتا ہے اور کرتب دکھانے والوں کے مقام تک پہنچ سکتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے سحر کے معنی اور اس کی حقیقت کے بارے میں گذشتہ سطور میں جو کچھ بیان کر دیا ہے اس سے قارئین کو سحر کی مجموعی حقیقت اور اس کے طریق کار کے بارے میں واقفیت حاصل ہو جائے گی۔ اگر یہاں ہم ان حیلہ سازیوں کا احاطہ کرنا چاہیں تو بات طویل ہو جائے گی اور ہمیں ایک نئی کتاب لکھنے کی ضرورت پیش آئے گی۔ ہماری غرض تو صرف سحر کا معنی اور اس کا حکم بیان کرنا ہے۔ اس لیے ہم یہاں جادو کے متعلق فقہاء کے قول نقل کریں گے اور اس کا وہ حکم بیان کریں گے جسے زیر بحث آیت متضمن ہے، نیز جادوگری کا دعویٰ کرنے والے کو لاحق ہونے والی ان سزاؤں کا تذکرہ کریں گے جو انھیں ان کے گناہوں اور ان کے پیدا کردہ فساد کے مطابق ملنی چاہئیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ساحر کے متعلق فقہاء کا اختلاف

عبدالباقی نے حدیث بیان کی، انھیں عثمان بن عمر الضبی نے، انھیں عبدالرحمٰن بن رجاء نے، انھیں اسرائیل نے ابواسحاق سے، انھوں نے ہبیرہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: "جو شخص کسی کاہن یا کسی عراف (نجومی) یا کسی جادوگر کے پاس جا کر اس کی باتوں کی تصدیق کرے تو گویا اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب یا شریعت کے ساتھ کفر کیا۔" عبداللہ نے نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت بیان کی کہ حضرت حفصہؓ کی ایک لونڈی نے ان پر جادو کیا اور لوگوں نے اس جادو کو پالیا اور خود لونڈی نے بھی اس کا اعتراف کر لیا۔ حضرت حفصہؓ نے عبدالرحمٰن بن زید کو اسے قتل کر دینے کا حکم دیا اور انھوں نے اسے قتل کر دیا۔ یہ بات امیرالمومنین حضرت عثمانؓ کو پہنچ گئی۔ آپ نے اسے ناپسند کیا۔ پھر حضرت ابن عمرؓ حضرت عثمانؓ کے پاس گئے اور انھیں لونڈی کے متعلق تمام بات بتادی۔ حضرت عثمانؓ نے اپنی ناپسندیدگی کا اظہار صرف اس بنا پر کیا تھا کہ لونڈی کو ان کی اجازت کے بغیر قتل کر دیا گیا تھا۔

ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے نقل کیا ہے کہ انھوں نے بجالہ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ "میں جزی بن معاویہ کا کاتب یعنی منشی تھا۔ ان کے پاس حضرت عمرؓ کا مراسلہ آیا جس میں تحریر یہ تھا کہ

ہر جادوگر اور جادوگرنی کو قتل کردو۔ چنانچہ ہم نے تین جادوگر نیوں کو قتل کر دیا۔

ابوعاصم نے اشعث سے اور انھوں نے حسن بصری سے روایت بیان کی کہ انھوں نے فرمایا: "جادوگر کو قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی۔"

المثنّٰی بن الصباح نے عمرو بن شعیب سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک جادوگر کو پکڑ کر اسے سینے تک دفن کر دیا اور پھر اسے اسی طرح رہنے دیا حتّٰی کہ وہ مر گیا۔

سفیان عمرو سے اور انھوں نے سالم بن ابی الجعد سے روایت بیان کی کہ قیس بن سعد مصر کے حاکم تھے۔ ان کے سرکاری راز افشاء ہونے شروع ہو گئے۔ انھوں نے دریافت کیا کہ میرے راز کون افشاء کرتا ہے؟ لوگوں نے کہا یہاں ایک جادوگر رہتا ہے، چنانچہ انھوں نے اسے بلوایا۔ اس نے بتایا کہ آپ جب خط کھولتے ہیں تو مجھے اس کا مضمون معلوم ہو جاتا ہے، البتہ جب تک یہ خط سربمہر ہوتا ہے مجھے اس کے مضمون کا علم نہیں ہوتا۔ یہ سن کر انھوں نے اسے قتل کر دینے کا حکم دیا۔

ابو اسحاق الشیبانی نے جامع بن شداد سے اور انھوں نے اسود بن ہلال سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: یہ نجومی لوگ عجم کے کاہن ہیں۔ جو شخص کسی کاہن کے پاس جا کر اس کی باتوں کا یقین کرے گا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت سے بری ہو جائے گا۔

ابن المبارک نے حسن سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت جندب بن سفیان البجلی نے ایک جادوگر کو قتل کر دیا تھا۔ اسی طرح یونس نے زہری سے روایت بیان کی ہے کہ مسلمان جادوگر کو قتل کر دیا جائے گا لیکن اہل کتاب جادوگر کو قتل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ ایک یہودی شخص ابن اعصم نے اور خیبر کی ایک یہودی عورت زینب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، لیکن آپؐ نے انھیں قتل کرنے کا حکم نہیں دیا تھا۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز سے مروی ہے کہ جادوگر کو قتل کر دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا سلف ساحر کے قتل کے وجوب پر متفق ہیں اور ان میں سے بعض حضرات نے ساحر کے کفر کی تصریح کر دی ہے۔ ساحر کے بارے میں حکم کے متعلق فقہائے امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ابن شجاع نے حسن بن زیاد سے اور انھوں نے امام ابوحنیفہ

سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ اگر ساحر کے بارے میں پتہ چل جائے کہ وہ ساحر ہے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی۔ جب وہ یہ اقرار کرے گا کہ وہ جادوگر ہے تو اس کا خون حلال ہو جائے گا۔ اگر دو گواہ اس کے خلاف گواہی دیں کہ وہ جادوگر ہے اور اس کی کیفیت اس طرح بیان کریں جس سے معلوم ہو جائے کہ وہ جادوگر ہے تو اسے قتل کر دیا جائے گا اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی۔ اگر وہ اس بات کا اعتراف کرے کہ وہ جادو کیا کرتا تھا، لیکن کافی عرصہ ہوا وہ یہ کام چھوڑ چکا ہے، تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کے خلاف یہ گواہی دی جائے کہ وہ کبھی جادوگر تھا اور کافی عرصہ ہوا کہ اس نے یہ کام ترک کر دیا ہے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ وہ ابھی تک جادو کرتا ہے اور وہ خود اس بات کا اعتراف کرے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر مسلمان غلام اور ذمی غلام اور آزاد ذمی یہ اقرار کر لیں کہ وہ جادوگر ہیں تو ان کا خون حلال ہو جائے گا اور انھیں قتل کر دیا جائے گا۔ ان کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی غلام یا ذمی کے خلاف گواہی دی جائے کہ وہ جادوگر ہے اور گواہ اس کی کیفیت اس طرح بیان کریں جس سے اس کے جادوگر ہونے کا علم ہو جائے تو اس کی توبہ قبول نہیں کی جائے گی اور اُسے قتل کر دیا جائے گا۔ اگر غلام یا ذمی یہ اقرار کرے کہ وہ کبھی جادوگر تھا لیکن اب کافی عرصے سے اس نے یہ دھندا چھوڑ رکھا ہے، تو اس کی یہ بات قبول کر لی جائے گی۔ اسی طرح اگر اس کے خلاف یہ گواہی دی جائے کہ وہ کبھی جادوگری کرتا تھا، لیکن یہ گواہی نہ دی جائے کہ وہ اب بھی جادوگر ہے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔

اگر عورت کے خلاف لوگ گواہی دیں کہ وہ جادوگرنی ہے یا وہ خود اس کا اعتراف کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اسے قید میں ڈال دیا جائے گا اور اس کی پٹائی کی جائے گی حتیٰ کہ لوگوں کو یہ یقین آ جائے کہ اس نے یہ دھندا چھوڑ دیا ہے۔ اسی طرح لونڈی یا ذمی عورت کے خلاف اگر لوگ گواہی دیں کہ وہ جادوگرنی ہے یا وہ خود اس کا اعتراف کرے تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ محبوس رکھا جائے گا، یہاں تک کہ اس کے بارے میں یہ علم ہو جائے کہ اس نے جادوگری ترک کر دی ہے۔

درج بالا اقوال تمام کے تمام امام ابو حنیفہ کے اقوال ہیں۔ ابن شجاع نے کہا ہے کہ جادوگر اور جادوگرنی کے بارے میں حکم وہی ہے جو مرتد اور مرتدہ کے بارے میں ہے۔ اگر جادوگر آ کر جادوگری

کا اعتراف کرلے یا اس کے خلاف گواہی دی جائے کہ اس نے جادو کا عمل کیا ہے تو اس کی یہ بات الارتداد کے ثبات کے بمنزلہ ہوگی۔ محمد بن شجاع نے ابو علی الرازی سے روایت بیان کی ہے کہ:

"میں نے امام ابو یوسف سے ساحر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کے قول کے متعلق دریافت کیا کہ اسے قتل کردیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی یہ بات تو مرتد کے حکم کی طرح نہیں ہے؟ یعنی امام صاحب نے دونوں کے حکم میں فرق رکھا ہے، اس کی کیا وجہ ہے؟ امام ابو یوسف نے جواب دیا کہ جادوگر اپنے کفر کے ساتھ فساد فی الارض کی سعی کو بھی شامل کرلیتا ہے اور فساد کے لیے سعی کرنے والا اگر کسی کو قتل کرے گا تو اسے قتل کردیا جائے گا۔"

میں نے امام ابو یوسف سے پھر پوچھا: "جادوگر کے جرم کا بدلہ کیا ہے؟" انھوں نے جواب دیا کہ "جادوگر کے عمل کا بدلہ اسی طرح لیا جائے گا جس طرح یہودیوں کے اس عمل کا بدلہ لیا گیا تھا جس کا مظاہرہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ کیا تھا۔ اور جس کے بارے میں روایتیں وارد ہوئی ہیں۔ اگر وہ قتل کا ارتکاب کرے گا تو اسے قتل کردیا جائے گا اور اگر قتل کا ارتکاب نہیں کرے گا تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ لبید بن الاعصم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، لیکن آپؐ نے اسے قتل کرنے کا حکم نہیں دیا تھا کیونکہ اس نے اپنے فعل سے قتل کا ارتکاب نہیں کیا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف نے جو کچھ کہا ہے اس میں دراصل اس سحر کے معنی بیان نہیں ہوئے جس کا فاعل قتل کا مستحق ہوتا ہے اور امام ابو یوسف کے بارے میں یہ گمان جائز نہیں ہے کہ جادو کے متعلق ان کا وہی اعتقاد ہے جو عوام الناس کا ہے کہ جادوگر ہاتھ لگائے یا کوئی دوا پلائے بغیر مسحور کو ضرر پہنچا دیتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ یہودیوں کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کا عمل اس نوعیت کا حامل ہو کہ انھوں نے آپؐ کو خوراک کے ذریعے قتل کرنے کا ارادہ کیا ہو اور پھر اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو ان کے مذموم ارادے کی اطلاع دے دی ہو جس طرح زینب یہودن نے بکری کے زہر ملے گوشت کے ذریعے آپؐ کو قتل کرنا چاہا تھا اور بکری نے آپؐ کو اس کی اطلاع دے دی تھی اور آپؐ نے فرمایا تھا کہ: یہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اس میں زہر ملا دیا گیا ہے۔"

ابو مصعب نے امام مالک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایک مسلمان اگر جادو کا عمل کرے تو اسے قتل کردیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ مسلمان اگر باطنی طور پر مرتد

ہو جائے تو اس کی طرف سے اظہارِ اسلام کی بنا پر اس کی توبہ کا پتہ نہیں چل سکے گا۔

اسماعیل بن اسحٰق نے کہا ہے کہ اہل کتاب کا جادوگر امام مالک کے نزدیک قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اگر وہ مسلمانوں کو نقصان پہنچائے گا تو نقضِ عہد کی بنا پر قتل کر دیا جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے اگر ساحر یہ کہے کہ میں جادو کا عمل کرتا ہوں تاکہ قتل کا ارتکاب کروں، لیکن کبھی کامیاب ہو جاتا ہوں اور کبھی ناکام، اور یہ شخص میرے عمل کے نتیجے میں مرگیا ہے، تو ایسی صورت میں دیت لازم ہوگی اور اگر وہ کہے کہ "یہ میرا معمول ہے اور میں نے اسے عمداً قتل کیا ہے" تو ایسی صورت میں اسے قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ میرے عمل سے میرا معمول بیمار پڑ گیا تھا، مرا نہیں تھا" تو ایسی صورت میں متوفی کے اولیا سے قسم لی جائے گی کہ وہ اسی عمل سے مرگیا تھا اور پھر دیت لازم ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے ساحر کو اس کے سحر کی بنا پر کافر قرار نہیں دیا، بلکہ دوسرے مجرموں کی طرح اسے صرف ایک جانی یعنی مجرم قرار دیا۔ ہم نے گزشتہ سطور میں سلف کے جو اقوال نقل کیے ہیں وہ اس امر کے موجب ہیں کہ جب جادوگر پر ساحری کا دھبہ لگ جائے تو وہ قتل کا مستحق ہو جائے گا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرات سلف ساحر کو کافر سمجھتے تھے اور اس بارے میں امام شافعی کا قول ان حضرات کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے۔ ان حضرات میں سے کوئی بھی یہ رائے نہیں رکھتا کہ اگر جادوگر اپنے جادو کے عمل سے کسی کو قتل کر دے تو وہ واجب القتل ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے گزشتہ سطور میں سحر کے معانی اور اس کی قسمیں بیان کر دی ہیں۔ ہمارے بیان کے مطابق سحر کی پہلی قسم وہ ہے جس پر قدیم اہل بابل عمل پیرا تھے۔ اس سحر کے بارے میں صابئین کے مذاہب بھی ہم نے بیان کر دیے ہیں۔ اسی سحر کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں کیا ہے: وَمَا اُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ (وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت وماروت پر نازل کی گئی تھی) اس سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس سحر کا قائل، اس کا عامل اور اسے سحر سمجھنے والا کافر ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی اس بارے میں یہی قول ہے اور میرے نزدیک اس کی توبہ بھی قابل تسلیم نہیں ہے۔

مندرج بالا آیت سے جادوگری کی یہی قسم مراد ہے۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت عبدالباقی بن قانع نے کی ہے، انھیں مطیر نے، انھیں ابوبکر بن ابی شیبہ نے، انھیں یحییٰ بن سعید القطان

عبداللہ بن الاخنس سے، انھیں الولید بن عبداللہ نے یوسف بن مالک سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جس شخص نے نجوم سے کسی علم کا اقتباس کیا اس نے سحر کے ایک شعبے کا اقتباس کیا"۔ یہ حدیث دو معنوں پر دلالت کرتی ہے۔ ایک تو یہ کہ آیت سے وہ سحر مراد ہے جس کی نسبت اس کے عامل ستاروں کی طرف کرتے تھے۔ یہی وہ سحر ہے جس کا ذکر ہم نے اہل بابل اور صابئین کی جادوگری کے سلسلے میں کیا ہے۔ اس لیے کہ جادو کی جن دیگر اقسام کا ہم نے ذکر کیا ہے ان کا ستاروں سے کوئی تعلق نہیں ہے جیسا کہ خود ان اقسام پر عمل پیرا جادوگروں کا کہنا بھی یہی ہے۔ مذکورہ بالا حدیث کا دوسرا مفہوم یہ ہے کہ مذموم سحر کے لفظ کا اطلاق جادو کی اسی قسم کو شامل ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حضرات سلف کے نزدیک جادو کی یہی قسم متعارف تھی اور وہ صورت بھی جس پر عمل پیرا جادوگر خرق عادات کا دعویٰ کرتے تھے اگرچہ وہ اسے ستاروں کی حرکات کے ساتھ متعلق نہیں کرتے تھے۔

جادو کی دیگر اقسام جن کا ہم نے ذکر کیا ہے حضرات سلف کے نزدیک متعارف نہیں تھیں۔ بس یہی وہ قسم تھی جس پر عمل پیرا جادوگر کا قتل جائز سمجھا جاتا تھا۔ نیز یہ کہ حضرات سلف نے ادویات کے ذریعے، چغل خوری، لگائی بجھائی اور گنڈوں کے ذریعے جادو کا عمل کرنے والے جادوگر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا تھا۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ سحر کی مذکورہ بالا قسموں پر عمل پیرا جادوگر واجب القتل نہیں ہیں۔ بشرطیکہ وہ اپنے جادو کے عمل میں کسی ایسی بات کا دعویٰ نہ کریں جسے وجود میں لانا عام لوگوں کے لیے ممکن نہ ہو۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ سلف کی طرف سے جادوگر کو واجب القتل قرار دینا صرف اس جادوگر کے لیے تھا جو اپنے جادو کے ذریعے ایسے خرق عادت کا دعویٰ کرتا اور اس کا یہ دعویٰ انبیاء علیہم السلام کے معجزات سے مشابہ لگتا۔

یہ بات دو صورتوں کی طرف منقسم ہوتی ہے۔ پہلی صورت تو وہ ہے جس کا ذکر ہم نے اہل بابل کے سحر کے سلسلے میں ابتدا میں کیا ہے اور دوسری صورت وہ ہے جس کا دعویٰ منتر پڑھنے والے نیز تعویذ باندھنے والے کرتے ہیں کہ شیاطین اور جنات ان کے تابع ہیں۔ یہ دونوں گروہ کافر ہیں۔ پہلا گروہ تو اس بنا پر کافر ہے کہ اس کی جادوگری میں کواکب کی تعظیم اور انھیں الٰہ قرار دینے کا پہلو موجود ہے۔ دوسرا گروہ اگرچہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا قائل ہے لیکن اس گروہ نے

چونکہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ جنات ان لوگوں کو غیب کی باتیں بتاتے ہیں تیز انھیں ہوا میں اڑنے، پانی پر چلنے اور دیگر جانداروں کی شکلیں بدلنے کی قدرت حاصل ہے یا اسی طرح کے دیگر کرتب وہ دکھا سکتے ہیں اور اس جہت سے وہ انبیاء علیہم السلام کی نشانیوں کو بھی اپنے کرتبوں جیسا بتلاتے ہیں۔ ایسے اشخاص در اصل انبیاء علیہم السلام کی صداقت کو جانتے ہی نہیں اور نہ اسے تسلیم ہی کرتے ہیں۔ یہ جھوٹے شعبدہ باز اور اٹکل چلانے والے انبیاء علیہم السلام کی صداقت کا انکار کرنے کی وجہ سے کفر کی زد میں آنے سے بچ نہیں سکتے۔

صحابۂ کرام جس جادوگر کو اس کا حال معلوم کیے بغیر اور اس کی جادوگری کے طریقوں کے بارے میں تفتیش کیے بغیر واجب القتل قرار دیتے تھے اس کا ذکر اس قول باری میں آیا ہے: يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ (وہ لوگوں کو جادوگری کی تعلیم دیتے تھے اور پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھی)

پس یہی وہ جادوگر ہے جس کا ذکر ہم نے جادو کی اقسام پر بحث کے آغاز میں کیا تھا۔ قدیم اہل بابل میں اسی قسم کی جادوگری کا چرچا تھا۔ شاید اس کے ساتھ جادوگری کی وہ دیگر اقسام بھی رائج ہوں جن کا ذکر ہم نے گزشتہ سطور میں کیا ہے۔ اور ان پر کاربند جادوگر غیب کی خبریں بتانے اور جانداروں کی شکلیں بدل ڈالتے ہیں یا بابل کے جادوگروں کے طریقے پر چلتے ہوں۔ عرب کے کاہنوں اور نجومیوں کو بھی کفر کا اسم شامل ہے کیونکہ ان کی طرف سے بھی مذکورہ بالا دعوے کیے گئے تھے اور وہ بھی نعوذ باللہ انبیاء علیہم السلام کی برابری کے دعویدار تھے۔

حضرات سلف کے نزدیک سحر خواہ جس معنی پر محمول ہو ان میں سے کسی ایک سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ جادوگر اس وقت واجب القتل ہوگا جب اس کے ہاتھوں سے کسی کو جانی نقصان پہنچ جائے، بلکہ ان حضرات کے نزدیک جادوگر جادو کے عمل کا اعتقاد رکھنے کی بنا پر واجب القتل قرار پاتا تھا اور یہ بات نظر انداز کر دی جاتی تھی کہ آیا اس کے ہاتھ سے کسی کو جانی نقصان پہنچا ہے یا نہیں۔ رہ گئے وہ لوگ جو منتر پڑھ کر، ہاتھ کی صفائی دکھا کر، عقل کو کند کر دینے والی دوائیاں یا جان لیوا زہریلا کر تیز چغلخوری اور لگائی بجھائی کر کے لوگوں کو آپس میں لڑا کر جادو کا کرتب دکھاتے ہیں تو اگر وہ یہ اعتراف کریں کہ یہ سب ان کے حیلے ہیں، جادو نہیں ہے تو ان پر کفر کا حکم عائد نہیں کیا جائے گا، بلکہ انھیں مناسب طریقے سے اس کام سے روکا جائے گا اور ان کی تادیب

کی جائے گی۔

زیر بحث آیت میں مذکورہ ساحر کفر کے اسم کا مستحق ہے۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے: وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ (اور وہ ان چیزوں کی پیروی کرنے لگے جو شیاطین سلیمان کی سلطنت کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے حالانکہ سلیمان نے کبھی کفر نہیں کیا) یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کے عہد میں۔ یہ بات حضرات مفسرین سے مروی ہے قول باری: تَتْلُوا۔ اس کا مفہوم ہے "خبر دیتے اور پڑھتے تھے" قول باری: وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا (حالانکہ سلیمان نے کفر نہیں کیا، کفر کے مرتکب تو یہ شیاطین ہوئے تھے)۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شیاطین حضرت سلیمان علیہ السلام کے نام سے جن باتوں کی خبر دیتے اور جس جادوگری کا دعوی کرتے تھے وہ کفر کی صورت تھی، اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام سے اس کی نفی کر دی اور اس پر عمل کرنے والے شیاطین پر کفر کا حکم عائد کر دیا۔ اور اس پر اپنے اس قول کو عطف کیا: وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ (وہ پیچھے پڑے اس چیز کے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت و ماروت پر نازل کی گئی تھی حالانکہ وہ (فرشتے) جب بھی کسی کو اس کی تعلیم دیتے تھے تو پہلے صاف طور پر متنبہ کر دیا کرتے تھے کہ "دیکھو، ہم محض ایک آزمائش ہیں، تو کفر میں مبتلا نہ ہو)۔

یہاں اللہ تعالیٰ نے ان دونوں فرشتوں کے بارے میں بتادیا کہ وہ جس شخص کو اس کی تعلیم دیتے اس سے پہلے کہتے کہ "اس جادو کے عمل اور اس کے اعتقاد کے ذریعے کفر نہ کر" اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس کا عمل کرنا نیز اعتقاد رکھنا کفر ہے۔ پھر فرمایا: وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (اور انھیں خوب معلوم تھا کہ جو اس چیز کا خریدار بنا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہے) یعنی جو شخص اللہ کے دین کے بدلے جادوگری لے لے آخرت میں اس کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ پھر فرمایا: وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۝ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ۔ (کتنی بری متاع تھی جس کے بدلے انھوں نے اپنی جانوں کو بیچ ڈالا۔ کاش انھیں معلوم ہوتا۔ اگر وہ ایمان اور تقویٰ اختیار کرتے تو اللہ کے ہاں اس کا جو بدلہ ملتا وہ ان کے لیے زیادہ بہتر تھا، کاش انھیں خبر ہوتی)

اللہ تعالیٰ نے جادوگری کو ایمان کی ضد قرار دیا کیونکہ اس نے ایمان کو جادوگری کے بالمقابل کر دیا اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جادوگر کافر ہے اور جب اس کا کفر ثابت ہو گیا تو اگر وہ اس سے پہلے مسلمان ہو یا کسی وقت اس کی طرف سے اسلام کا اظہار ہوا ہو تو وہ جادوگری کی بنا پر کافر ہو کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "جو شخص اپنا دین بدل ڈالے اسے قتل کر دو" کے تحت قتل کا مستحق قرار پائے گا۔

امام ابوحنیفہ نے حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق فرمایا ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کی توبہ تسلیم نہیں کی جائے گی، اور ہمیں نہیں معلوم کہ ہمارے اصحاب میں سے کسی نے حسن کی مذکورہ روایت کی مخالفت کی ہے۔ امام ابویوسف نے روایت بیان کی ہے کہ امام ابوحنیفہ نے ساحر اور مرتد کے درمیان فرق کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ساحر اپنے کفر کے ساتھ فساد فی الارض کی سعی کو شامل کر لیتا ہے۔

یہاں اگر کوئی کہے کہ آپ گلا گھونٹنے والے نیز محارب پر صرف اس وقت قتل کا حکم عائد کرتے ہیں جب وہ قتل کا ارتکاب کریں۔ یہی حکم آپ جادوگر پر کیوں نہیں عائد کرتے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے مابین اس اعتبار سے فرق ہے کہ گلا گھونٹنے والا نیز محارب ارتکاب قتل سے پہلے اور نہ ہی اس کے بعد کفر کرتے ہیں اس لیے وہ قتل کے سزاوار نہیں ہوں گے۔ بشرطیکہ ان سے کوئی ایسا سبب وجود میں نہ آئے جس کی بنا پر انہیں قتل کا مستحق گردانا جائے۔ رہ گیا جادوگر تو وہ اپنی جادوگری کی بنا پر قتل کا سزاوار ہو جائے گا خواہ وہ اپنے جادو سے کسی کو قتل کرے یا نہ کرے، اپنے کفر کے ساتھ وہ چونکہ زمین میں فساد مچانے والا بھی ہوگا، اس لیے اس کے قتل کا وجوب حد کے طور پر ہوگا اور یہ حد توبہ کی بنا پر اس سے ساقط نہیں ہوگی جس طرح محارب اگر قتل کا مستحق ہو جائے تو توبہ کی بنا پر اس کی یہ سزا ساقط نہیں ہوتی۔ مذکورہ محارب کے ساتھ جادوگر کی مشابہت اس حکم میں ہوتی ہے کہ اس کا قتل اس کی حد کی بنا پر ہوتا ہے جسے توبہ بھی اس سے دور نہیں کر سکتی۔ جادوگر مرتد سے اس جہت کے اندر مختلف ہوتا ہے کہ مرتد اپنے کفر پر ڈٹے رہنے کی بنا پر قتل کا مستحق ہوتا ہے اور جب وہ کفر ترک کر کے اسلام کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو اس سے کفر اور قتل کی سزا دونوں زائل ہو جاتے ہیں۔

احناف نے ذمی ساحر اور مسلمان ساحر کے درمیان فرق نہیں کیا ہے، جس طرح ذمی محارب اور مسلمان محارب کے درمیان محاربت کی سزا کے استحقاق کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے

کہ جادوگرنی کو قتل کی سزا نہیں دی جاتی کیونکہ ان حضرات کے نزدیک محارب عورت کو حد میں قتل نہیں کیا جاتا، بلکہ صرف قصاص میں قتل کیا جاتا ہے۔ جادوگر کی توبہ قبول نہ کرنے کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ کے قول کی ایک وجہ وہ ہے جس کا ذکر الطحاوی نے کیا ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ ہمیں سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے امام ابویوسف سے بیان کیا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے فرمایا: "اس شخص کو قتل کر دو جو خفیہ طور پر زندیق ہو کیونکہ اس کی توبہ کا علم نہیں ہو سکتا۔" امام ابویوسف نے اس کے خلاف کوئی قول نقل نہیں کیا اور اس پر جادوگر کے مسئلے کی بنیاد درست ہے کیونکہ جادوگر خفیہ طور پر کافر ہوتا ہے۔ اس لیے وہ زندیق کی طرح ہے۔ اس بنا پر یہ واجب ہوگا کہ اس کی توبہ قبول نہ کی جائے۔

اور ہم نے الطحاوی کی جس روایت کا ذکر کیا ہے اسے راوی شعیب نے نوادر کے اندر بیان کیا ہے اور ان نوادر کے متعلق شعیب کا کہنا ہے کہ امام ابویوسف نے انھیں اپنے امالی میں داخل کیا تھا۔ (استاد اپنے شاگردوں کو جو روایتیں اور مسائل لکھواتے انھیں امالی کہا جاتا ہے۔ مترجم)

اگر کوئی شخص یہاں یہ کہے کہ بنا بریں ذمی ساحر کو قتل نہیں کیا جانا چاہیے اس لیے کہ اس کا کفر ظاہر ہوتا ہے اور کفر کی بنا پر وہ قتل کا سزاوار نہیں ہوتا، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس کفر پر ہم نے اسے برقرار رہنے دیا ہے یہ وہ کفر ہے جس کا اظہار اس نے ہم سے کیا تھا۔ لیکن اپنی جادوگری کی بنا پر وہ جس کفر کا مرتکب ہوا ہے اس پر اسے برقرار نہیں رکھا گیا تھا اور ہم نے اس پر برقرار رہنے کی ذمہ داری نہیں اٹھائی تھی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ذمی جادوگر جزیہ دے کر اپنی جادوگری پر برقرار رہنے کی ہم سے درخواست کرے تو اس کی یہ درخواست قبول نہیں کریں گے اور اسے اس پر برقرار رہنے نہیں دیں گے۔ ذمی جادوگر اور مسلمان جادوگر کے درمیان اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز اگر ذمی جادوگر اپنے کفر کی بنا پر قتل کا سزاوار نہیں ہوگا تو بھی زمین پر فساد مچانے کی سعی کرنے کی بنا پر وہ اس کا سزاوار بن جائے گا جس طرح محاربین اس کے سزاوار بن جاتے ہیں۔

زندیق کی توبہ قبول نہ کرنے کے سلسلے میں احناف کا قول ہے کہ اسماعیلی فرقہ سے تعلق رکھنے والوں اور دیگر تمام ملحدین کی بھی توبہ قبول نہ کی جائے جن کے بارے میں کفر کے اعتقاد کا علم ہو جائے جس طرح دیگر تمام زنادقہ کی توبہ قبول نہیں کی جاتی اور انھیں اظہارِ توبہ کے باوجود قتل کر دیا جاتا ہے۔

ساحر کے قتل کے وجوب پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی روایت ابن قانع نے کی ہے انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں ابن الاصبہانی نے، انھیں ابومعاویہ نے اسماعیل بن مسلم سے، انھوں نے الحسن بن جندب سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ساحر کی حد یہ ہے کہ اسے تلوار کی ضرب لگائی جائے"، کوفہ میں حضرت جندبؓ نے گورنر ولید بن عقبہ کے سامنے ایک جادوگر کو قتل کر دیا تھا۔ یہ بڑا مشہور واقعہ ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا درج بالا ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے، ایک بات تو یہ ہے کہ جادوگر کا قتل واجب ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ سزا حد کے طور پر دی جائے گی اور اسے توبہ بھی زائل نہیں کر سکے گی۔ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جادوگر کا قتل محارب کے قتل کی طرح ہے۔ حسن بن زیاد کی بیان کردہ روایت کے مطابق احناف نے کہا ہے کہ اگر جادوگر کہے کہ "میں جادوگر تھا" اور یہ ثابت ہو جائے کہ اسے قتل نہیں کیا جا سکتا جس طرح ایک شخص یہ اقرار کرے کہ وہ محارب تھا لیکن اب وہ توبہ کر کے آیا ہے، تو اس صورت میں اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ محاربین کے بارے میں قول باری ہے: اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْ قَبْلِ اَنْ تَقْدِرُوْا عَلَیْهِمْ فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ (مگر وہ لوگ جو اس سے پہلے توبہ کر لیں کہ تم ان پر قابو پاؤ تو جان لو کہ اللہ غفور رحیم ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے قابو میں آنے سے پہلے توبہ کر لینے والے محارب کو ان لوگوں سے مستثنیٰ کر دیا ہے جن پر اس نے حد واجب کی ہے جس کا ذکر آیت میں ہے۔ قول باری ہے: اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِیْنَ یُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَیَسْعَوْنَ فِی الْاَرْضِ فَسَادًا (جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں اس لیے تگ و دو کرتے پھرتے ہیں کہ فساد برپا کریں ان کی سزا یہ ہے کہ ....) تا آخر آیت، اس قول باری کے ظاہر سے ساحر کو حد میں قتل کر دینے پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ وہ جادو کا عمل کر کے، نیز لوگوں کو اس کی طرف راغب کر کے اور اپنے کفر کے ساتھ ان کا ایمان خراب کرنے کے لئے ان لوگوں میں شامل ہو جاتا ہے جو زمین میں فساد برپا کرنے کے لیے تگ و دو کرتے ہیں۔

امام مالک نے جادوگر کو زندیق کے درجے میں رکھا ہے اور اس کی توبہ اسی طرح ناقابل قبول قرار دی ہے جس طرح زندیق کی توبہ ناقابل قبول ہے، تاہم انھوں نے ذمی جادوگر کو واجب القتل قرار نہیں دیا ہے، اس لیے کہ وہ اپنے کفر کی بنا پر قتل کا سزاوار نہیں ہوتا۔ جب ہم نے اسے اسی کے کفر پر برقرار رہنے دیا ہے، تو اسے جادوگری کی بنا پر بھی قتل نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ

اپنے جادو سے مسلمانوں کو نقصان پہنچائے۔ ایسی صورت میں وہ نقضِ عہد کا مرتکب قرار پائے گا اور حربی کی طرح قتل کا سزاوار بنے گا۔ ہم پہلے ہی ذمی جادوگر کی زندیق کے ساتھ اس امر کے اندر موافقت بیان کر آئے ہیں کہ وہ خفیہ طور پر کفر اپنا لیتا ہے اور جزیہ یا کسی اور چیز کے عوض اسے جادوگری پر برقرار رہنے دینا جائز نہیں ہوتا اس لیے ذمی جادوگر اور مدعیٔ اسلام جادوگر کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ ایک اور بہت سے ذمی جادوگر محارب جیسا ہوتا ہے اس لیے اہلِ ذمہ اور مسلمانی کا دعویٰ کرنے والے جادوگروں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔

جہاں تک اس مسئلے میں امام شافعی کے قول کا تعلق ہے تو ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ ان کا یہ قول سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے، اس لیے کہ ان میں سے کسی نے بھی اس امر کا اعتبار نہیں کیا ہے کہ جادوگر اگر اپنے جادو سے کسی کو قتل کر دے تو پھر اسے قتل کیا جائے گا، بلکہ ان حضرات نے جادوگر کے ساتھ جادوگری کا نام چپک جانے کے ساتھ علی الاطلاق اسے واجب القتل قرار دیا ہے۔ امام شافعی نے فرمایا ہے کہ جادوگر اگر کسی اور کو قتل کر دے تو پھر اسے قتل کیا جائے گا، ان کی یہ بات دو میں سے ایک وجہ سے خالی نہیں ہے۔ یا تو وہ جادوگر کے لیے اس امر کو روا رکھتے ہیں کہ وہ دوسرے شخص کو ہاتھ لگائے بغیر نیز اس کے لیے قتل کا کوئی سبب پیدا کیے بغیر اسے قتل کر سکتا ہے جیسا کہ جادوگروں کا بھی یہی دعویٰ ہے۔ اگر بات یہ ہے تو یہ انتہائی گھناؤنی اور قابلِ نفرت بات ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا علم رکھنے والا کوئی شخص بھی جادوگروں کے لیے عمل کو گوارا نہیں کر سکتا کیونکہ ہم نے جادو کے معنی بیان کرتے ہوئے بتادیا ہے کہ اسباب کے بغیر افعال وجود میں لانا انبیاء علیہم السلام کی نشانی ہے۔ دوسرے یہ کہ امام شافعی جادوگر کے لیے مذکورہ امر دوبات وغیرہ پلانے کی جہت سے روا رکھتے ہیں۔

اگر امام شافعی کے مذکورہ بالا قول سے ان کی مراد یہی ہے تو اس صورت میں اگر کوئی شخص کسی تک ایک دوا پہنچانے کی کچھ اس طرح تدبیر کرے کہ مذکورہ شخص وہ دوا پی لے اور پی کر مر جائے تو تدبیر کرنے والے پر اس کی دیت لازم نہیں ہوتی چاہیے، کیونکہ مذکورہ دوا اس نے خود پی کر اپنی جان کو نقصان پہنچایا ہے جس طرح یہ صورت کہ ایک شخص کسی کو ایک تلوار پکڑا دے اور وہ اس تلوار سے اپنی جان لے لے۔ اگر دوا پلانے والے نے پینے والے کے منہ میں دوا ڈال دی ہو جبکہ اس نے اپنے اختیار سے اسے نہ پیا ہو، تو یہ بات صرف اکراہ کی حالت ہی میں پیش آ سکتی ہے۔ اگر امام شافعی کی مراد یہی صورت ہو تو پھر اس میں ساحر اور غیر ساحر دونوں یکساں ہوں گے۔

امام شافعی کا قول ہے: اگر ساحر کہے کہ میں اپنے جادو کے عمل میں کبھی کامیاب ہو جاتا ہوں اور کبھی ناکام، تاہم یہ شخص میرے جادو کے عمل سے مرا ہے۔ تو اس صورت میں اس پر متوفی کی دیت لازم ہو گی۔ ایک بے معنی بات ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص کسی کو لوہے کے ہتھیار سے زخمی کر دے اور اس جیسے زخم سے بعض دفعہ مجروح مر جاتا ہو اور بعض دفعہ مرتا نہ ہو تو جارح پر بہر صورت قصاص کا لزوم ہو جائے گا۔ اس بنا پر امام شافعی نے جس طرح لوہے کے ہتھیار سے کیے جانے والے جرم پر قصاص واجب کر دیا ہے۔ اسی طرح جادوگر کے عمل پر بھی انہیں قصاص واجب کر دینا چاہیے تھا۔

جادوگر کے اس اقرار کے بعد کہ: یہ شخص میرے جادو کے عمل سے مرا ہے اس کا یہ قول کہ "میں اپنے جادو کے عمل میں کبھی کامیاب ہو جاتا ہوں اور کبھی ناکام" یعنی میرا معمول کبھی مر جاتا ہے اور کبھی نہیں مرتا، اس سے قصاص ٹل جانے کی علت نہیں بن سکتا کیونکہ یہ علت لوہے کے ہتھیار سے زخمی کرنے والے شخص کے جرم کے اندر بھی موجود ہوتی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ امام شافعی نے جادوگر کے عمل کو شبہ عمد اور لاٹھی یا طمانچے کی ضرب کے بمنزلہ قرار دیا ہے جو کبھی جان لیوا ہوتی ہے اور کبھی جان لیوا نہیں ہوتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جادو کے عمل سے ہونے والا قتل لوہے کے ہتھیار سے ہونے والے قتل کی بہ نسبت لاٹھی اور طمانچے کے ذریعے ہونے والے قتل سے زیادہ مشابہ کیوں ہو گیا؟ اگر دونوں کے درمیان اس جہت سے فرق رکھا جائے کہ یہ ہتھیار ہے اور وہ ہتھیار نہیں ہے، تو پھر امام شافعی پر یہ کہنا لازم ہو گا کہ ہر ایسا قتل جو ہتھیار کے ذریعے نہ کیا گیا ہو اس کے مرتکب سے قصاص نہ لیا جائے، اس سے امام شافعی پر لازم آئے گا کہ وہ ایجاب قصاص کے اندر صرف ہتھیار کا اعتبار کریں۔ ان کا قول: اگر جادوگر کہے کہ میرے جادو سے میرا معمول بیمار تو پڑ گیا تھا لیکن اس سے وہ مرا نہیں، تو اس کے اولیا کو قسم دلائی جائے گی وہ کہیں یہ اس جادو ہی سے مرا ہے" بظاہر یہ بات جنایات کے احکام کے خلاف ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص کسی کو زخمی کر دے اور پھر وہ صاحب فراش ہو کر مر جائے تو زخمی کرنے والے پر متوفی کی جنایت لازم ہو جائے گی اور اس پر یہ حکم عائد کیا جائے گا کہ اس کی موت زخمی ہونے کے وقت ہی واقع ہو گئی تھی، اس کے اولیاء سے قسم لینے کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ اولیاء سے قسم نہ لینے کی یہ بات امام شافعی پر ساحر کے سلسلے میں بھی لازم آتی ہے جب ساحر یہ اقرار کر لے کہ مسحور اس کے سحر کی وجہ سے بیمار ہو گیا تھا۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ہم بھی یہی بات اس شخص کے بارے میں کہتے ہیں جو زخموں کی وجہ سے

بیمار پڑ گیا ہو اور صاحبِ فراش ہو کر وفات پا گیا ہو تو ایسی صورت میں اگر اس کی موت کے سلسلے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس وقت تک اس پر قتل ہو کر مرنے کا حکم عائد نہیں کیا جائے گا جب تک اس کے اولیاء سے اس سلسلے میں قسم نہیں لے لی جائے گی اس کے جواب میں ہم کہیں گے کہ پھر آپ کو یہی بات اس صورت میں بھی کہنی چاہیے جب ایک شخص کسی کو تلوار کی ایک ضرب لگائے اور پھر پے در پے ضرب لگا کر اسے قتل کر دے اور بعد میں کہے کہ "دوسری ضرب لگانے سے پہلے ہی مقتول اپنی فلاں بیماری کی وجہ سے مرگیا تھا یا اللہ تعالیٰ نے ہی اسے قتل کر دیا تھا اور یہ میری ضرب سے نہیں مرا تھا" تو ایسی صورت میں اس کے اولیاء سے قسم لی جائے، حالانکہ کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے۔ یہی صورت ساحر کے سلسلے میں زیر بحث مسئلے کی ہے جس کا ذکر ہم نے گزشتہ سطور میں کیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے جادو کے معنی اور فقہاء کے اختلاف کے موضوع پر کافی گفتگو کر لی ہے۔ اب ہم زیر بحث آیت کے معانی اور مقتضا پر گفتگو کریں گے۔ قول باری: وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آیت میں مذکورہ لوگوں سے مراد وہ یہود ہیں جو حضرت سلیمان علیہ السلام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانوں میں تھے۔ ابن جریج اور ابن اسحاق سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ الربیع بن انس اور السدی نے کہا ہے کہ اس سے وہ یہود مراد ہیں جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں تھے۔ بعض مفسرین کے قول کے مطابق تمام یہود مراد ہیں، یعنی وہ بھی جو حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں تھے اور وہ بھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تھے۔ کیونکہ جادو کی پیروی کرنے والے یہود حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے سے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے زمانے تک موجود رہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان یہودیوں کے بارے میں جنھوں نے قرآن کو قبول نہیں کیا، بلکہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار اور کفر کرنے کے ساتھ ساتھ قرآن کو کتاب اللہ نہیں مانا۔ یہ بتا دیا کہ انھوں نے ان چیزوں کی پیروی کی جو شیاطین حضرت سلیمان علیہ السلام کا نام لے کر پیش کیا کرتے تھے۔ شیاطین سے مراد شیاطین جن و انس ہیں۔

قول باری: تَتْلُوا کے معنی ہیں خبر دیتے اور پڑھتے تھے۔ ایک قول کے مطابق اس کے معنی ہیں "پیروی کرتے تھے" اس لیے کہ تالی (فعل تلا یتلو کا اسم فاعل) تابع ہوتا ہے۔ قول باری: عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ کی تفسیر یہ کی گئی ہے کہ "حضرت سلیمان علیہ السلام کے زمانے میں" ایک تفسیر کے مطابق

اس کا مفہوم یہ ہے کہ "حضرت سلیمان علیہ السلام کی سلطنت کا نام لے کر" ایک اور قول کے مطابق مفہوم یہ ہے کہ "شیاطین حضرت سلیمان علیہ السلام سے منسوب کر کے جھوٹی باتیں کہتے تھے" اس لیے کہ خبر اگر جھوٹ ہو تو کہا جاتا ہے: تلا علیہ اس نے اس کے ذمہ ڈال کر بات کی۔ اور اگر خبر سچ ہو تو کہا جاتا ہے: تلا عنہ اس نے اس کی طرف سے بات کی۔ اور اگر ابہام ہو تو اس میں جھوٹ اور سچ دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: اَمْ تَقُوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ (یا یہ بات ہے کہ تم اللہ کے ذمے ڈال کر ایسی باتیں کہہ دیتے ہو جن کے متعلق تمھیں علم نہیں ہے) یہود حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف جادو کی نسبت کر کے یہ دعویٰ کرتے کہ ان کی سلطنت جادو پر قائم تھی۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام کو اس سے مبرا قرار دیا۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیر اور قتادہ سے منقول ہے۔

محمد بن اسحاق نے کہا ہے کہ یہود کے بعض احبار یعنی علماء نے کہا کہ: "لوگو، تمھیں یہ سن کر تعجب نہیں ہوتا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) دعویٰ کرتے ہیں کہ سلیمان (علیہ السلام) نبی تھے، بخدا وہ تو محض ایک جادوگر تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ: وَمَا كَفَرَ سُلَيْمٰنُ سلیمانؑ نے کفر نہیں کیا۔ ایک قول کے مطابق یہود نے جادو کی نسبت حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف صرف اس بنا پر کی کہ ان کی یہ بات لوگوں کے اندر ان کے جادو کی قبولیت کا ذریعہ بن جائے اور ان پر ان لوگوں کا جادو چل جائے۔

ایک اور قول کے مطابق حضرت سلیمان علیہ السلام نے جادو سے متعلقہ تمام کتابیں اکٹھی کر کے انھیں اپنے تخت کے نیچے یا اپنے خزانے میں دفن کر دیا تھا، تاکہ لوگوں کو جادو کا عمل کرنے سے روک دیا جائے۔ پھر جب آپ کی وفات ہو گئی تو مدفون کتابیں برآمد کر لی گئیں۔ اور یہ دیکھ کر شیاطین نے کہا کہ حضرت سلیمان علیہ السلام کی سلطنت جادو پر قائم تھی۔ یہ بات یہودیوں میں پھیل گئی اور انھوں نے اسے قبول کرتے ہوئے حضرت سلیمان علیہ السلام کی طرف جادو کی نسبت کر دی۔ یہاں شیاطین سے شیاطین الانس مراد لینا جائز ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ شیاطین نے حضرت سلیمان علیہ السلام کی زندگی میں لاعلمی میں جادو کی ان کتابوں کو ان کے تخت کے نیچے دفن کر دیا ہو اور پھر ان کی وفات کے بعد یہ جادو ان کی طرف منسوب کر دیا ہو اور یہ سارا کام شیاطین الانس نے کیا ہو، یعنی حضرت سلیمان علیہ السلام کی وفات کے بعد ان شیاطین نے جادو کی یہ تمام کتابیں برآمد کر کے لوگوں کو اس وہم میں مبتلا کر دیا ہو کہ حضرت سلیمان علیہ السلام نے جادو کا یہ سارا عمل کیا تھا،

قول باری ہے: وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَمَارُوْتَ (اور وہ ان چیزوں کے پیچھے پڑ گئے جو بابل میں دو فرشتوں ہاروت اور ماروت پر نازل کی گئی تھیں۔ آیت میں مذکور لفظ: ملکین کی قرأت لام کے زبر اور اس کی زیر کے ساتھ کی گئی ہے۔ جن حضرات نے پہلی قرأت کی ہے انھوں نے ہاروت اور ماروت کو فرشتوں میں شمار کیا ہے اور جنھوں نے دوسری قرأت اختیار کی ہے انھوں نے انھیں فرشتوں میں شمار نہیں کیا۔ ضحاک سے مروی ہے کہ ہاروت اور ماروت اہل بابل کے دو سردار تھے۔ یہ دونوں قرأتیں صحیح ہیں۔ اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ یہ عین ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ نے ان دونوں مذکورہ سرداروں کے زمانے میں اس بنا پر دو فرشتے نازل کیے ہوں کہ ان سرداروں پر جادو کا غلبہ ہو گیا تھا اور لوگ ان کی باتوں سے دھوکے میں آگئے تھے اور ان کی باتیں قبول کر لی تھیں۔ اس وضاحت کے تحت اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نازل شدہ دونوں فرشتے ان دونوں سرداروں نیز تمام دوسرے لوگوں کو جادو کے معنی، جادوگروں کی خرق عادات باتوں کی حقیقت اور ان کے کفر کو واضح کرنے اور لوگوں کو اس سے آگاہ کرنے پر مامور تھے تو پھر ہمارے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ قول باری: وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ کی پہلی قرأت کے تحت دو فرشتے تھے جن پر وہ باتیں نازل کی گئی تھیں جن کی طرف آیت میں اشارہ ہے اور دوسری قرأت کے تحت مذکورہ باتیں دو انسانوں پر نازل کی گئی تھیں کیونکہ مذکورہ دونوں فرشتے ان دونوں افراد کو جادو کے معنی اور اس کی حقیقت سے آگاہ کرنے پر مامور تھے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ (اور ہم نے آپ پر کتاب میں ہر چیز کا بیان بنا کر نازل کیا) اور دوسری جگہ فرمایا: قُوْلُوْا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا (کہو ہم اللہ پر اور اس کتاب پر ایمان لائے جو ہماری طرف نازل کی گئی) اللہ نے کبھی انزال کی اضافت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی اور کبھی اس کی اضافت مرسل الیہم کی طرف کی۔ اللہ نے مذکورہ دونوں سرداروں کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا حالانکہ دونوں فرشتے عوام الناس کو جادو کی حقیقت سے آگاہ کرنے پر مامور تھے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عوام الناس ان دونوں سرداروں کے تابع تھے اس لیے جادو کے معانی نیز اس کے بطلان پر دلالت کی بلیغ ترین صورت یہی تھی کہ دونوں سرداروں کو خصوصیت کے ساتھ مذکورہ حقائق سے آگاہ کر دیا جائے تاکہ عوام الناس ان کی پیروی کرتے ہوئے ان حقائق سے آگاہ ہو جائیں۔ جس طرح حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام کو ارشاد ہوا: اِذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ

إِنَّهُ طَغَىٰ ۝ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ (تم دونوں فرعون کی طرف جاؤ، وہ سرکش ہوگیا ہے، اس سے جاکر نرم بات کرو شاید وہ نصیحت پکڑے یا ڈر جائے) حضرت موسیٰ اور حضرت ہارون علیہما السلام فرعون کی پوری رعایا کی طرف اسی طرح رسول بنا کر بھیجے گئے تھے جس طرح خود اس کی طرف، لیکن خطاب کو اس کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا کیونکہ یہ طریقہ اسے اور اس کی رعایا کو اسلام یعنی خدا کی فرمانبرداری کی طرف بلانے کے سلسلے میں زیادہ نافع تھا۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قیصر و کسریٰ کو اسلام کے دعوت نامے بھیجے اور ان میں ان کی رعایا کا ذکر چھوڑ دیا، حالانکہ آپؐ تو پوری انسانیت کی طرف مبعوث ہوئے تھے۔ وجہ اس کی یہی تھی کہ رعایا راعی یعنی بادشاہ کے تابع ہوتی ہے۔ اسی طرح آپؐ نے کسرائے ایران کے نام مرسلہ دعوت نامے میں فرمایا تھا: "مسلمان ہو جاؤ بچ جاؤ گے ورنہ تمام مجوسیوں کا گناہ تم پر پڑے گا۔" قیصر روم کو آپؐ نے لکھا تھا: مسلمان ہو جاؤ بچ جاؤ گے ورنہ تمام کاشتکاروں کا گناہ تم پر پڑے گا۔" آپؐ کے ارشاد کا مفہوم یہ تھا کہ اگر تم ایمان لے آؤ گے تو تمھاری رعایا تمھاری پیروی میں مسلمان ہو جائے گی اور اگر تم ایمان نہیں لاؤ گے تو رعایا تمھارے خوف سے اسلام کی دعوت کو قبول نہیں کرے گا۔ دراصل اسلام اور کفر کے اندر تمھاری رعایا تمھارے تابع ہے"۔

اللہ سبحانہ نے اہل بابل کے دو سرداروں کی طرف ہی دو فرشتے بھیجے۔ جس طرح یہ ارشاد باری ہے: اَللّٰهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ (اللہ تعالیٰ فرشتوں اور انسانوں میں سے رسول منتخب کرلیتا ہے)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ملائکہ کس طرح ان کی طرف بھیجے جا سکتے ہیں؟ تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات جائز اور عام ہے اس لیے کہ اللہ سبحانہ کبھی تو فرشتوں میں سے بعض کو بعض کی طرف اسی طرح بھیجتا ہے جس طرح انھیں انبیاء کی طرف ارسال کرتا تھا۔ ایسی صورت میں وہ ان فرشتوں کے اجسام کو ملکشوف کر کے انھیں انسانی ہیئت عطا کر دیتا ہے، تاکہ بنی آدم ان سے بدکس کر دور نہ ہو جائیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا (اگر ہم اسے یعنی پیغمبر کو فرشتہ بناتے تو اسے مرد کی شکل ہی دیتے)

قول باری ہے: يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ اس کا مفہوم یہ ہے اللہ سبحانہ نے دو فرشتے بھیجے تاکہ وہ لوگوں کو سحر کے معانی اور دراصل حقیقت سے آگاہ کر کے انھیں بتادیں کہ جادوگری کفر، ملمع کاری اور جھوٹ ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں ہے اور اس

طرح لوگ جادوگری سے مجتنب ہو جائیں جس طرح اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء کی زبانی تمام محظورات و محرمات بیان فرما دیے تاکہ لوگ ان سے اجتناب کریں اور ان کے قریب بھی نہ پھٹکیں۔ چونکہ جادوگری کفر، ملمع کاری نیز دھوکا دہی تھی اور اس زمانے کے لوگ اس کے دھوکے میں آ کر جادوگروں کے ان دعووں کی تصدیق کرتے تھے جو وہ اپنے متعلق کرتے تھے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے مذکورہ دونوں فرشتوں کی زبانی لوگوں سے جادو کی حقیقت بیان کر دی تاکہ یہ فرشتے ان سے جہالت کا پردہ ہٹا کر انھیں جادو کے دھوکے میں آنے سے روک دیں۔ قول باری ہے: وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (اور ہم نے اسے دونوں راستے بتا دیے) یعنی ہم نے بھلائی اور برائی کی راہیں واضح کر دیں تاکہ انسان بھلائی کی راہ منتخب کر لے اور برائی کی راہ سے اجتناب کرے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا گیا کہ "فلاں شخص برائی کو نہیں پہچانتا" تو آپ نے فرمایا: "پھر وہ اس قابل ہے کہ برائی میں گر پڑے"۔ جادو کے معانی بیان کرنے اور اس سے روکنے اور کفر کی تمام صورتیں نیز ماؤں اور بہنوں کی تحریم اور زناکاری، شراب نوشی اور سود خوری کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ محظورات و ممنوعات سے اجتناب کے لیے ان کی غرض وہی ہے جو بھلائی کے بیان کی ہے۔ اس لیے کہ ایک شخص کو جب تک بھلائی کا علم نہیں ہو گا اس وقت تک وہ اسے بروئے کار لانے کے مرحلے تک نہیں پہنچ سکے گا، اس لیے جس طرح طاعات و واجبات کو اختیار کرنے کا بیان واجب ہے اسی طرح برائی کا بیان بھی واجب ہے تاکہ سننے والا اس سے اجتناب کر سکے۔ جب تک اسے برائی کا علم نہیں ہو گا اس وقت تک وہ اسے ترک کرنے اور اس سے مجتنب رہنے کے مرحلے تک نہیں پہنچ سکے گا۔

بعض اہل علم کا خیال یہ ہے کہ قول باری: وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ۔ کا مفہوم یہ ہے کہ شیاطین نے مذکورہ فرشتوں پر نازل ہونے والی باتوں کے بارے میں اسی طرح کذب بیانی کی تھی جس طرح انھوں نے حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں کذب بیانی سے کام لیا تھا، نیز یہ کہ یہ شیاطین جس جادو کا تذکرہ کرتے تھے وہ ان دونوں فرشتوں پر نازل نہیں ہوا تھا۔ ان کا یہ بھی خیال ہے کہ قول باری: فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا کا مفہوم "سحر اور کفر میں سے" ہے کیونکہ قول باری: وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا۔ کفر کو متضمن ہے اس لیے ضمیر سحر اور کفر کی طرف راجع ہو گی جس طرح یہ قول باری ہے: سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشَىٰ وَيَتَجَنَّبُهَا الْأَشْقَى (جو شخص ڈرتا ہے وہ نصیحت حاصل کرے گا اور اس نصیحت سے وہ پہلو تہی کرے گا جو بدبخت ہے) ان کے قول کے مطابق ارشاد باری: وَمَا

يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ کا مفہوم یہ ہے کہ مذکورہ دونوں فرشتے کسی کو جادو کی تعلیم نہیں دیتے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اس بات میں کوتاہی نہیں کرتے تھے کہ جب تک اس کے روکنے میں وہ انتہائی کوشش نہ کر لیتے اور یہ نہ کہہ دیتے کہ: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ اس وقت تک وہ اس کی تعلیم نہ دیتے۔

ہمارے مذکورہ دوست کو درج بالا آیات کی اس تاویل پر صرف اس بات نے مجبور کر دیا کہ انھیں یہ چیز انتہائی ناپسند تھی کہ اللہ تعالیٰ نے ایک طرف تو جادو اور جادوگر کی اس قدر مذمت کی ہے اور دوسری طرف وہی جادو دونوں فرشتوں پر نازل کر دے، لیکن ہمارے دوست کی یہ سوچ اس نتیجے کی موجب نہیں ہے جو انھوں نے نکالا ہے۔ اس لیے کہ قابلِ مذمت وہ شخص ہے جو جادو کا عمل کرے، وہ شخص قابلِ مذمت نہیں ہے جو لوگوں کے سامنے جادو کی حقیقت بیان کر کے انھیں اس سے روکے۔ جس طرح کوئی شخص جادو کی حقیقت کا علم رکھتا ہو تو اس کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ یہ حقیقت ان لوگوں سے بیان کرے جو اس سے ناواقف ہوں اور انھیں اس سے روکے، تاکہ وہ اس کی حقیقت سے واقف ہو کر اس سے مجتنب رہیں۔ یہ بات تو ان فرائض میں داخل ہے جنھیں اللہ تعالیٰ نے ہم پر لازم کر دیا ہے، یعنی اگر ہم دیکھیں کہ ایک شخص جادو کی ملمع کاری کے ذریعے لوگوں کو دھوکا دے رہا ہے تو ہم پر فرض ہوگا کہ ہم اس کی جعلسازی سے دھوکا کھانے والوں کو آگاہ کریں۔

قول باری ہے: اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ۔ فتنہ یعنی آزمائش وہ چیز ہے جس کے ذریعے ایک امر کی بھلائی اور برائی ظاہر ہو جائے۔ عرب کہتے ہیں: فَتَنْتُ الذَّهَبَ۔ یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب آپ سونے کو آگ پر رکھیں، تاکہ اس کا کھوٹا یا کھرا ہونا معلوم ہو جائے۔ اختبار کے لفظ کا بھی یہی مفہوم ہے، اختبار یعنی آزمانے کے ذریعے اصل حالت ظاہر ہو جاتی ہے۔

قرآن مجید میں اس مقام کے سوا دوسرے مقامات میں فتنہ کا لفظ عذاب کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ مثلاً یہ قول باری: ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ (تم اپنے عذاب کا مزہ چکھو) چونکہ مذکورہ فرشتے لوگوں کے سامنے جادو کی حقیقت ظاہر کر دیتے تھے اس لیے وہ کہتے کہ: "ہم تو آزمائش ہیں۔" قتادہ نے کہا ہے کہ آیت کا مفہوم ہے: "ہم تو فتنہ یعنی امتحان ہیں۔" اس مفہوم کی بھی گنجائش ہے۔ اس لیے کہ اللہ کے انبیاء اور اس کے رسول ان قوموں کے لیے اس کی آزمائش ہوتے ہیں جن کی طرف

انھیں مبعوث کیا جاتا ہے۔ تاکہ اللہ ان کا یہ امتحان لے کہ ان میں سے بہتر عمل کس کا ہے۔ ہو سکتا ہے آیت میں مراد یہ ہو کہ ہم آزمائش اور امتحان ہیں اس لیے کہ جو شخص ان دونوں فرشتوں سے جادو سیکھتا اس کے لیے اسے برائی میں استعمال کرنا ممکن ہوتا اور اس طرح وہ برائی میں مبتلا ہونے سے محفوظ نہ ہوتا اور یہی بات اس کے لیے دوسری عبادتوں کی طرح پرکھ بن جاتی۔ دونوں فرشتوں کا یہ کہنا کہ تو کفر نہ کر۔ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ جادو کا عمل کفر ہے، کیونکہ یہ دونوں فرشتے کسی کو جادو کی اس لیے تعلیم دیتے تھے کہ وہ اس کا عمل نہ کرے، اس لیے کہ وہ اسے بتاتے کہ جادو کیا ہے اور حیلے بازی نیز کرتب بازی کس طرح ہوتی ہے تاکہ وہ جادوگری سے اجتناب کرے اور عوام الناس کے سامنے اس کا مظاہرہ نہ کرے نہ یہ کہے کہ جادو انبیاء علیہم السلام کے معجزات کی قسم ہے۔

قول باری: فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ (پھر بھی یہ لوگ ان سے وہ چیز سیکھتے تھے جس سے شوہر اور اس کی بیوی میں جدائی ڈال دیں) میں دو طریقوں سے جدائی ڈالنے کا احتمال بیان ہوا ہے۔ ایک تو یہ کہ سیکھنے والا جادو پر عمل کرتا اور کفر میں مبتلا ہو جاتا اور ارتداد کی وجہ سے اس کے اور اس کی مسلمان بیوی کے درمیان علیحدگی ہو جاتی۔ دوسرے یہ کہ جادو سیکھنے والا میاں بیوی کے درمیان چغل خوری اور لگائی بجھائی کر کے ایک کو دوسرے کے خلاف بھڑکاتے اور تعلقات خراب کرنے کی سعی کرتا اور اس طرح شوہر کو اس مقام پر پہنچا دیتا جہاں وہ ان باطل باتوں کو حق سمجھ بیٹھتا اور پھر بیوی سے علیحدگی اختیار کر لیتا۔

قول باری ہے: وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (ظاہر تھا کہ اذن الٰہی کے بغیر وہ اس ذریعے سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچا سکتے تھے) یہاں اذن کا لفظ علم کے معنوں میں ہے۔ اگر یہ لفظ حرف ذال کے سکون کے ساتھ پڑھا جائے تو اسم ہو گا اور اگر حرف ذال کو متحرک پڑھا جائے تو پھر مصدر ہو گا جس طرح کہا جاتا ہے: حذر الرجل حذرا فھو حذر (آدمی ڈر گیا۔ وہ ڈرنے والا ہے) اس فقرے میں پہلا لفظ حذر مصدر اور دوسرا اسم ہے۔ آیت میں مذکورہ لفظ کا تلفظ دو طریقوں سے ہوتا ہے جس طرح شبہ اور شبہ نیز مِثل اور مَثل کا تلفظ ہے۔ ایک قول کے مطابق (اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰہِ) کا مفہوم تخلیتہ بھی ہے، یعنی راستے سے ہٹ جانا۔ حسن بصری کا قول ہے: "اللہ تعالیٰ جس شخص کو چاہتا ہے جادو کے اثرات سے محفوظ رکھتا ہے اور پھر جادو اسے کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتا اور جس

شخص کو نقصان پہنچانا چاہتا ہے اس کے اور جادو کے درمیان سے ہٹ جاتا ہے اور پھر جادو سے اسے نقصان پہنچ جاتا ہے۔

قول باری ہے: وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ (اور انھیں خوب معلوم تھا کہ جو اس چیز کا خریدار بنا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں) ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص نے اللہ کے دین بدلے جادو کو اپنا لیا اس کے لیے آخرت میں کوئی حصہ نہیں یعنی خیر میں اس کا حصہ۔ حسن بصری کے قول کے مطابق اس کا کوئی دین نہیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ جادو کا عمل کرنا اور جادو قبول کرنا کفر ہے۔ قول باری: وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ (کتنی بری متاع تھی جس کے بدلے انھوں نے اپنی جانوں کو بیچ ڈالا) ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے جس کے بدلے انھوں نے اپنی جانوں کو فروخت کر دیا۔ جس طرح شاعر کا یہ شعر ہے ؎

وشریت بردا لیتنی ۔۔۔ من بعد برد کنت ھامہ

(میں نے چادر فروخت کر دی، کاش کہ چادر کے بعد میں اس کا خواہشمند ہو جاتا)

یہاں "شریت" بمعنی بعتہ ہے، یعنی میں نے اسے فروخت کر دیا۔ آیت سے بھی اس بات کی تاکید ہوتی ہے کہ جادو قبول کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا (اگر وہ ایمان لے آتے اور تقویٰ اختیار کرتے) یہ قول باری بھی مذکورہ بالا بات کا مقتضی ہے۔ قول باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا (اے ایمان لانے والو، راعنا نہ کہا کرو) قطرب نے کہا ہے کہ آیت میں مذکورہ کلمہ اہل حجاز کا کلمہ ہے جسے وہ تمسخر کے طور پر کہتے تھے۔ ایک قول کے مطابق یہود یہ کلمہ کہتے تھے جس طرح ایک اور مقام پر قول باری ہے: وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيًّا بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْنًا فِي الدِّينِ (اور دین حق کے خلاف نیش زنی کرنے کے لیے اپنی زبانوں کو توڑ موڑ کر کہتے ہیں سمعنا وعصینا اور اسمع غیر مسمع اور راعنا) یہود یہ الفاظ آپس میں گھڑ جوڑ کر کے تمسخر کے طور پر کہتے۔" (درج بالا الفاظ کا مفہوم سمجھنے کے لیے یہ نوٹ ملاحظہ کیجیے۔ مترجم)

جب انھیں یعنی یہود کو خدا کے احکام سنائے جاتے ہیں تو زور سے کہتے ہیں سمعنا ہم نے سن لیا اور آہستہ سے کہتے ہیں عصینا ہم نے قبول نہیں کیا یا اطعنا ہم نے قبول کیا کا تلفظ اس انداز

سے زبان کو لچکا دے کر کرتے ہیں کہ عَصَیْنَا بن جاتا ہے۔ دوران گفتگو میں جب وہ کوئی بات محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنا چاہتے ہیں تو کہتے ہیں اِسْمَعْ سنیے اور پھر ساتھ ہی غَیْرَ مُسْمَعٍ بھی کہتے ہیں جو ذومعنی ہے۔ اس کا ایک مطلب یہ ہے کہ آپ ایسے محترم ہیں کہ آپ کو کوئی بات خلاف مرضی نہیں سنائی جا سکتی۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ تم اس قابل نہیں ہو کہ تمہیں کوئی کچھ سنائے ایک اور مطلب یہ ہے کہ خدا کرے تم بہرے ہو جاؤ۔ رَاعِنَا بھی ایک ذومعنی لفظ ہے۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی گفتگو کے دوران میں یہودیوں کو کبھی یہ کہنے کی ضرورت پیش آتی کہ ٹھہریے، ذرا ہمیں یہ بات سمجھ لینے دیجیے، تو وہ رَاعِنَا کہتے تھے۔ اس لفظ کا ایک ظاہری مفہوم تو یہ تھا کہ ذرا ہماری رعایت کیجیے یا ہماری بات سن لیجیے، مگر اس لفظ میں کئی احتمالات اور بھی تھے مثلاً عبرانی زبان میں اس سے ملتا جلتا ایک لفظ تھا جس کے معنی تھے "سُن، تو بہرا ہو جائے" اور خود عربی میں اس کے ایک معنی صاحب رعونت اور جاہل و احمق کے بھی تھے۔ اور گفتگو میں یہ ایسے موقع پر بولا جاتا تھا جب یہ کہنا ہو کہ تم ہماری سنو تو ہم تمہاری سنیں" (تفہیم القرآن جلد اول کچھ تصرف کے ساتھ)۔

یہود رَاعِنَا کا لفظ تمسخر کے طور پر کہتے تھے جیسا کہ یہ قول باری ہے: وَإِذَا جَاءُوكَ حَيَّوْكَ بِمَا لَمْ يُحَيِّكَ بِهِ اللَّهُ (اور جب یہ لوگ آپ کے پاس آتے ہیں تو ایسے لفظ سے آپ کو سلام کہتے ہیں جس سے اللہ نے آپ کو سلام نہیں کہا) یہودی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آتے تو اَلسَّلَامُ عَلَيْكَ کہنے کی بجائے "اَلسَّامُ عَلَيْكَ" کہتے جس کے معنی ہیں "تم پر موت ہو"۔ وہ یہ الفاظ اس طرح کہتے کہ سننے والوں کو وہم ہوتا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کر رہے ہیں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس خیانت سے آگاہ کیا مسلمانوں کو اس جیسے ذومعنی الفاظ کہنے سے روک دیا۔ قول باری: رَاعِنَا میں اگرچہ "رعایت کیجیے" اور "ذرا ٹھہریے" کے معانی موجود ہیں، لیکن جب اس لفظ کے اندر تمسخر کے معنی بھی موجود تھے جو یہودیوں کے ہاں مراد تھے تو مسلمانوں کو اس لفظ کے استعمال سے روک دیا گیا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اگرچہ اس میں "ذرا ٹھہریے" کے معنی کا احتمال ہے، لیکن اس کا اطلاق تمسخر کے معنوں کا مقتضی ہو۔ اس کی مثل لغت میں موجود ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ وعد کے اسم کا اطلاق خیر اور شر دونوں پر ہوتا ہے۔ ارشاد باری ہے: وَعَدَهَا اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا (اس کا وعدہ اللہ نے ان لوگوں سے کیا ہے جنہوں نے کفر کیا) نیز فرمایا: ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ (یہ ایسا وعدہ ہے جسے جھٹلایا نہیں جا سکتا)

لیکن جب اس لفظ کا اطلاق ہوتا ہے تو اس سے خیر کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے شر کا مفہوم سمجھ میں نہیں آتا۔ قول باری: رَاعِنَا بھی دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے، لیکن اطلاق کے وقت یہ لفظ "ذرا ٹھہریئے" کے معنوں کی بہ نسبت تمسخر کے معنوں کے ساتھ اخص ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر ایسا لفظ جس میں خیر اور شر دونوں کا احتمال ہو تو اس کا اطلاق اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک اسے ایسے لفظ کے ساتھ مقید نہ کر دیا جائے جو خیر کے معنی ادا کرتا ہو۔ نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ دین میں تمسخر ممنوع ہے۔ اسی طرح وہ لفظ بھی ممنوع ہے جو تمسخر کے معنی اور دیگر معنی کا احتمال رکھتا ہو۔ واللہ اعلم۔

سُنّت کے ذریعے قرآن کے نسخ اور وجوہِ نسخ کا بیان

ارشاد باری ہے: مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ اَوْ نُنْسِھَا نَاْتِ بِخَیْرٍ مِّنْھَآ اَوْ مِثْلِھَا۔ (ہم اپنی جس آیت کو منسوخ کر دیتے ہیں یا بھلا دیتے ہیں اس کی جگہ اس سے بہتر لاتے ہیں یا کم از کم ویسی ہی) کچھ حضرات کا قول ہے کہ نسخ ازالہ کو کہتے ہیں اور کچھ دیگر حضرات نسخ کو ابدال (بدل دینے) کا نام دیتے ہیں۔ ارشاد باری ہے: فَیَنْسَخُ اللّٰہُ مَا یُلْقِی الشَّیْطٰنُ (اللہ تعالیٰ اس چیز کو منسوخ کر دیتا ہے جس کا شیطان القا کرتا ہے) یعنی اسے زائل اور باطل کر کے اس کی جگہ آیات محکمات نازل کر دیتا ہے۔ ایک قول کے مطابق نسخ نقل کو کہتے ہیں اور اس کی بنیاد یہ قولِ باری ہے: اِنَّا کُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا کُنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ (تم جو کچھ بھی کرتے رہتے تھے ہم سب لکھواتے یعنی نقل کراتے جاتے تھے)۔

مذکورہ بالا اختلاف اصل لغت میں اس لفظ کے معنی موضوع لہ کے بارے میں ہے۔ لغت میں اس لفظ کے جو بھی معنی ہوں، اطلاق شرع میں اس کے معنی حکم اور تلاوت کی مدت کے بیان کیے گئے ہیں نسخ کبھی تلاوت کے اندر ہوتا ہے اور حکم باقی رہتا ہے اور کبھی حکم کے اندر ہوتا ہے اور تلاوت باقی رہتی ہے۔ نسخ کی صرف یہی دو صورتیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ غیر فقیہ قسم کے بعض متاخرین کا خیال ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کوئی نسخ نہیں ہے، نیز یہ کہ ہماری شریعت میں نسخ کی جن صورتوں کا ذکر ہے ان سے انبیائے متقدمین کی شرائع کا نسخ مراد ہے۔ مثلاً سبت اور مشرق و مغرب کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا وغیرہ۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی ہیں۔ اور آپ کی لائی ہوئی شریعت قیامت تک باقی رہنے والی شریعت ہے۔ ان صاحب کو اگرچہ فصاحت و بلاغت نیز علم لغت کا وافر حصہ عطا ہوا تھا لیکن علم فقہ اور اس کے اصول سے انھیں کوئی حصہ نصیب نہیں ہوا تھا۔ یہ صاحب سلیم الاعتقاد تھے اور ان کی ظاہری حالت کے سوا ان کے

بارے میں کسی اور طرح کا گمان نہیں کیا جا سکتا، لیکن یہ اپنا مذکورہ بالا قول بیان کر کے توفیق سے دور چلے گئے ہیں۔ کیونکہ ان سے پہلے کسی نے بھی اس قول کا اظہار نہیں کیا، بلکہ امّت کے سلف اور خلف نے اللہ کے دین اور اس کی شریعت سے بہت سے احکام کے نسخ کا مفہوم اخذ کیا ہے اور انھوں نے ہم تک اسے ایسی صورت میں نقل کر دیا ہے جس میں انھیں کوئی شک نہیں ہے۔ اور نہ وہ اس میں تاویل ہی کو جائز سمجھتے ہیں جس طرح امّت نے یہ سمجھا ہے کہ قرآن میں عام، خاص، محکم اور متشابہ کا وجود ہے۔ اس لیے قرآن اور سنت میں نسخ کی بات رد کرنے والا قرآن کے خاص، عام، محکم اور متشابہ کو رد کرنے والے کی طرح ہوگا۔ اس بارے میں تمام اقوال کا ورود اور ان کی نقل یکساں طریقے سے ہوئی ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ ان صاحب نے ناسخ و منسوخ آیات اور ان کے احکام کے سلسلے میں ایسے اقدامات کا ارتکاب کیا ہے جن کی وجہ سے ان کا یہ قول امّت کے اقوال کے دائرے سے خارج ہو گیا ہے اور اس کے ساتھ ان صاحب کو معانی کے بیان میں تعسف اور زبردستی کا مظاہرہ کرنا پڑا ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ انھوں نے یہ قول کس بنا پر اختیار کیا ہے غالب گمان یہ ہے کہ انھوں نے اس بارے میں ناقلین کی نقل کے متعلق اپنی کم علمی کی بنا پر یہ مسلک اپنایا ہے حالانکہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ "جو شخص قرآن میں اپنی رائے سے کچھ کہے اور درست کہے تو بھی وہ خطا کار ہے۔" اللہ تعالیٰ ہمیں اور انھیں معاف کرے۔ ہم نے اصول فقہ کے اندر نسخ کی صورتوں پر نیز ان کے جواز اور عدم جواز پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کے کسی پہلو کو بھی تشنہ نہیں چھوڑا ہے۔

قول باری: اَوْ نُنْسِهَا کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ یہ نسیان سے ہے اور دوسری قرأت "نَنْسَاهَا" جو تاخیر سے ماخوذ ہے۔ کہا جاتا ہے "نسأت الشیئ" (میں نے یہ کام مؤخر کر دیا) "نسیئۃ" اس دین اور قرض کو کہتے ہیں جس کی ادائیگی مؤخر کر دی جائے۔ اسی سے یہ قول باری ہے: اِنَّمَا النَّسِیْٓءُ زِیَادَۃٌ فِی الْکُفْرِ (نسی تو کفر میں ایک مزید کافرانہ حرکت ہے) یعنی سال کے مہینوں کو آگے پیچھے کر دینا۔ اگر آیت میں مذکورہ زیر بحث لفظ سے نسیان مراد ہے تو پھر مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ان سے تلاوت کو بھلا دیتا ہے، حتّٰی کہ وہ اس کی قرأت نہیں کر سکتے۔ اس کی دو میں سے ایک صورت ہوتی یا تو انھیں حکم دیا جاتا کہ وہ اس کی تلاوت ترک کر دیں اور پھر وہ اسے چند دنوں کے اندر بھلا دیتے یا یہ کہ اس حکم کے تحت اسے اچانک بھلا دیتے اور ان کے ذہنوں سے اسے رفع کر لیا جاتا۔ اس طرح یہ امر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا معجزہ بن جاتا۔ اگر زیر بحث آیت کی قرأت،

او ننسها ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مذکورہ آیت کو موخر کرکے اسے نازل نہیں کرتا ہے بلکہ اس کی جگہ ایسی آیت نازل کردیتا ہے جو مصلحت کے اعتبار سے موخر شدہ آیت کے قائم مقام بن جاتی ہے یا بندوں کے لیے زیادہ مناسب ہوتی ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ اس آیت کے انزال کو آنے والے وقت کے لیے موخر کردیتا ہے۔ اور اگر وہ اسے متقدم وقت میں نازل کر بھی دے تو اس کے بدلے کے طور پر کوئی اور آیت آجاتی ہے جو مصلحت کے اعتبار سے نازل شدہ آیت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔

قول باری: نَاْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ اَوْ مِثْلِهَا۔ کی تفسیر کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ اور قتادہؒ سے مروی ہے کہ ہم ایسی آیت لاتے ہیں جو تسہیل اور تیسیر کے اعتبار سے تمہارے لیے بہتر ہوتی ہے۔ مثلاً پہلے حکم ہوا کہ جنگ کے اندر ایک مسلمان دس کافروں کے مقابلے سے منہ نہ موڑے اور پھر فرمایا: اَلْئٰنَ خَفَّفَ اللّٰهُ عَنْكُمْ (اب اللہ نے تمہارا بوجھ ہلکا کردیا) یا ہم ایسی آیت لاتے ہیں جو پہلی آیت کی مثل ہوتی ہے۔ مثلاً پہلے بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا اور پھر حکم ہوا کہ نماز میں کعبہ کی طرف رخ کیا جائے۔

حسن بصری سے زیر بحث آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ ہم ایسی آیت لاتے ہیں جو فی الوقت بھلائی کی کثرت کے اعتبار سے پہلی آیت سے بہتر یا اس کی مثل ہوتی ہے اس طرح تمام حضرات کے اتفاق سے یہ نتیجہ نکلا کہ زیر بحث آیت سے مراد یہ ہے کہ ایسی آیت آتی ہے جو تمہارے لیے تخفیف یا مصلحت کے اعتبار سے بہتر ہوتی ہے۔ سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ آنے والی آیت تلاوت کے اندر پہلی آیت سے بہتر ہوتی ہے، کیونکہ یہ کہنا جائز ہی نہیں ہے کہ قرآن کا کوئی حصہ کسی دوسرے حصے سے تلاوت اور نظم کے اعتبار سے بہتر ہے، اس لیے کہ سارا قرآن اللہ کا معجز کلام ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ کے جواز کے امتناع پر استدلال کیا ہے کہ سنت خواہ جیسی بھی ہو قرآن سے بہتر نہیں ہوسکتی، لیکن یہ قول کئی وجوہ سے قائل کے اغفال پر مبنی ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ مراد لینا جائز ہی نہیں ہے کہ ناسخ آیت تلاوت اور نظم کے اندر منسوخ شدہ آیت سے بہتر ہوتی ہے اس لیے کہ اعجاز نظم کے اندر ناسخ اور منسوخ دونوں آیتیں یکساں حیثیت کی حامل ہوتی ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ نسخ کے سلسلے میں نظم قرآنی مراد نہیں ہے کیونکہ اس بارے میں سلف کا قول یا تو تخفیف کے معنوں پر محمول ہے یا مصلحت کے معنوں پر اور یہ چیز کبھی سنت کے ذریعے اس طرح عمل میں آتی ہے جس طرح یہ

قرآن کے ذریعے وجود میں آتی ہے۔ ان حضرات میں سے کسی نے نہیں کہا کہ اس سے تلاوت مراد ہے۔ اس بنا پر زیر بحث آیت کی سنت کے ذریعے قرآن کے نسخ پر دلالت اس کے جواز کے امتناع پر دلالت کی بہ نسبت زیادہ واضح ہے۔ نیز اس دلالت کی حقیقت صرف تلاوت کے نسخ کی مقتضی ہے۔ آیت کے اندر مذکورہ حکم کے نسخ کی نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: (مَا نَنْسَخْ مِنْ اٰیَۃٍ الخ) اور آیت تلاوت کا اسم ہے اور نسخ تلاوت نسخ حکم کا موجب نہیں ہے اور جب بات اس طرح ہے تو پھر مذکورہ آیت سے یہ معنی اخذ کرنا جائز ہے کہ ہم جس آیت کی تلاوت منسوخ کر دیتے یا اسے بھلا دیتے ہیں، تو ہم تمہارے لیے محکم سنت یا کسی اور چیز کی صورت میں اس سے بہتر بات لے آتے ہیں۔" اس مسئلے پر ہم نے اصول فقہ کے اندر سیر حاصل بحث کی ہے۔" شائقین میں سے جو حضرات پسند کریں یہ ہماری اس مذکورہ کتاب میں دیکھ لیں۔

قول باری ہے: فَاعْفُوْا وَاصْفَحُوْا حَتّٰی یَاْتِیَ اللّٰہُ بِاَمْرِہٖ (تم عفو و درگزر سے کام لو یہاں تک کہ اللہ خود ہی اپنا فیصلہ نافذ کر دے) معمر نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ یہ آیت قول باری: اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ (مشرکین کو قتل کر ڈالو جہاں بھی انھیں پاؤ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔ ابو محمد جعفر بن محمد الواسطی نے روایت بیان کی، ان سے ابوالفضل جعفر بن محمد بن الیمان نے کہ ابوعبید کے سامنے یہ روایت پڑھی گئی اور میں اسے سن رہا تھا، انھوں نے کہا کہ ہم سے یہ روایت عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری: لَسْتَ عَلَیْھِمْ بِمُصَیْطِرٍ (آپ ان پر داروغہ نہیں ہیں) نیز: وَمَا اَنْتَ عَلَیْھِمْ بِجَبَّارٍ (آپ ان پر جبر کرنے والے نہیں ہیں) نیز: فَاَعْرِضْ عَنْھُمْ وَاصْفَحْ (آپ ان سے منہ پھیر لیجیے اور درگزر کیجیے) نیز: قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰہِ (آپ ان لوگوں سے کہہ دیجیے جو ایمان لائے کہ وہ ان لوگوں کے بارے میں عفو سے کام لیں جو ایام اللہ کی امید نہیں رکھتے) کی تفسیر میں نقل کی ہے کہ مذکورہ بالا تمام آیات کو قول باری: فَاقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ نیز قول باری: قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ (جنگ کرو ان لوگوں کے ساتھ جو اللہ پر ایمان نہیں لاتے اور نہ ہی یوم آخر پر اور نہ ہی ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنھیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام قرار دیا ہے) تا آخر آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔ اسی طرح یہ قول باری: فَاَعْرِضْ عَمَّنْ تَوَلّٰی

عَنۡ ذِکۡرِنَا وَلَمۡ یُرِدۡ اِلَّا الۡحَیٰوۃَ الدُّنۡیَا (ان لوگوں سے منہ پھیر لیجیے جو ہمارے ذکر سے روگردانی کریں اور دنیاوی زندگی کے سوا کچھ نہ چاہیں) نیز: اِدۡفَعۡ بِالَّتِیۡ هِیَ اَحۡسَنُ فَاِذَا الَّذِیۡ بَیۡنَکَ وَبَیۡنَهٗ عَدَاوَۃٌ کَاَنَّهٗ وَلِیٌّ حَمِیۡمٌ (آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے) نیز: وَاِذَا خَاطَبَهُمُ الۡجٰهِلُوۡنَ قَالُوۡا سَلٰمًا (اور جب جاہل لوگ ان سے مخاطب ہوتے ہیں تو یہ کہتے ہیں "سلام ہے")

یہ تمام آیتیں قتال کی فرضیت کے لزوم سے پہلے نازل ہوئی تھیں اور یہ بات ہجرت سے پہلے تھی۔ ان آیات کا مقصد یہ تھا کہ کفار و مشرکین کو دلائل دے کر نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں غور و فکر پر آمادہ کر کے اور یہ بتا کر کہ ان جیسے امور انبیاء کے سوا کسی اور کے ہاتھوں ظہور پذیر نہیں ہوتے، اسلام کی طرف بلایا جائے۔ اسی سلسلے میں ذیل کی آیات قرآنی ہیں: قُلۡ اِنَّمَاۤ اَعِظُکُمۡ بِوَاحِدَۃٍ اَنۡ تَقُوۡمُوۡا لِلّٰهِ مَثۡنٰی وَفُرَادٰی ثُمَّ تَتَفَکَّرُوۡا مَا بِصَاحِبِکُمۡ مِّنۡ جِنَّۃٍ (کہہ دیجیے کہ میں تم کو ایک بات سمجھاتا ہوں کہ تم اللہ کے واسطے ایک ایک، دو دو ہو کر کھڑے ہو جاؤ پھر سوچو کہ تمھارے ساتھی کو جنون تو نہیں ہے) نیز: قٰلَ اَوَلَوۡ جِئۡتُکُمۡ بِاَهۡدٰی مِمَّا وَجَدۡتُّمۡ عَلَیۡهِ اٰبَآءَکُمۡ (اس پر ان کے پیغمبر نے کہا کہ اور اگر میں اس سے بہتر طریقہ منزل پر پہنچا دینے کے اعتبار سے لایا ہوں جس پر تم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے) نیز: اَوَلَمۡ تَاۡتِهِمۡ بَیِّنَۃُ مَا فِی الصُّحُفِ الۡاُوۡلٰی (کیا ان کے پاس اس کا ظہور نہیں پہنچا جو کچھ اگلے صحیفوں میں ہے) نیز: اَفَلَا تَعۡقِلُوۡنَ (کیا تم نہیں سمجھتے؟) نیز: فَاَنّٰی تُؤۡفَکُوۡنَ (تمھیں کہاں بھٹکایا جا رہا ہے) نیز: فَاَنّٰی تُصۡرَفُوۡنَ (تمھیں کہاں پھیرا جا رہا ہے) اور اسی طرح کی دیگر آیتیں جن میں لوگوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے معاملے پر نیز آپ پر اللہ کی طرف سے ظاہر کیے جانے والے ان دلائل پر غور و فکر کریں جو آپ کی سچائی نیز آپ کی نبوت کا پتہ دیتے ہیں۔

پھر جب آپ ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لے گئے تو آپ کو اللہ تعالیٰ نے مخالفین اسلام کے ساتھ قتال کرنے کا حکم دیا کیونکہ اس وقت تک دلائل کے ذریعے بات واضح کرنے اور معجزات و آیات کے ذریعے شہری اور دیہاتی، قریب و دور ہر شخص کے ذہن میں آپ کی نبوت کی حقیقت بٹھا دینے کا مرحلہ مکمل ہو چکا تھا اور مخالفین نے اپنی آنکھوں سے اور ناقابل تردید ذرائع سے

ان تمام باتوں کا مشاہدہ کرلیا تھا۔ ہم جب ان آیات پر پہنچیں گے جو قتال کے وجوب پر مشتمل ہیں تو وہاں قتال کی فرضیت کے سلسلے میں انشاء اللہ مزید گفتگو کریں گے۔

قول باری ہے: وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَا اِلَّا خَآئِفِيْنَ۔ (اور اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو اللہ کے معبدوں میں اس کے نام کی یاد سے روکے اور اس کی ویرانی کے درپے ہو؟ ایسے لوگ اس قابل ہیں کہ ان عبادت گاہوں میں قدم نہ رکھیں اور اگر وہاں جائیں بھی تو ڈرتے ہوئے جائیں)

معمر نے قتادہ سے روایت بیان کی ہے کہ بخت نصر تھا جس نے بیت المقدس کو ویران کردیا تھا اور اس سلسلے میں نصرانیوں نے اس کی مدد کی تھی۔ قول باری: اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَا اِلَّا خَآئِفِيْنَ میں مذکورہ لوگوں سے مراد نصاریٰ ہیں جو بیت المقدس میں چوری چھپے داخل ہونے تھے اور اگر پکڑے جاتے تو انھیں سزا دی جاتی۔ قول باری: لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ (ان کے لیے تو دنیا میں رسوائی ہے) کی تفسیر میں قتادہ نے کہا کہ "وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اور چھوٹے بن کر رہیں۔ ابن ابی نجیح نے مجاہد سے زیر بحث آیت کی تفسیر روایت کی ہے کہ یہ نصاریٰ تھے جنھوں نے بیت المقدس کو ویران کیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قتادہ سے جس روایت کا ذکر ہے اس میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ راوی سے غلطی ہوگئی ہے۔ اس لیے کہ گذشتہ اقوام کے واقعات کا علم رکھنے والوں کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بخت نصر کا زمانہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی پیدائش سے بہت پہلے گزر چکا اور نصاریٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بعد وجود میں آئے تھے اور اپنی نسبت ان کی طرف کرتے تھے یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ بیت المقدس کو ویران کرنے میں انھوں نے بخت نصر کا ساتھ دیا ہو۔ نصرانیوں کا دین شہنشاہ قسطنطین کے عہد میں شام و روم کے علاقوں میں پھیلا تھا اور یہ بات اسلام سے دو سو سے زائد برس پہلے کی ہے۔ یہ لوگ عیسائیت سے پہلے بتوں کے پجاری تھے، ان میں جو لوگ عیسائیت قبول کرتے وہ گمنام رہتے اور ایک دوسرے کے سامنے زبان کا مذاق اڑاتے، اس کے ساتھ یہ حقیقت بھی ہے کہ نصاریٰ اسی طرح بیت المقدس کی تعظیم کا اعتقاد رکھتے تھے جس طرح یہود رکھتے تھے، پھر یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے کہ انھوں نے اپنے مذکورہ اعتقاد کے باوجود بیت المقدس کی ویرانی میں کسی کی مدد کی ہو۔ بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ زیر بحث آیت مشرکین کے بارے ہیں

ہے جنھوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام میں اللہ کا نام لینے سے روک دیا تھا۔ مسجد حرام کو ویران کرنے کی سعی سے مراد یہ ہے کہ انھوں نے اسے اللہ کی یاد اور اس کی عبادت کے ذریعے آباد کرنے سے مسلمانوں کو روک دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں اہل ذمہ کو مساجد میں داخل ہونے سے روکنے پر دو وجوہ سے دلالت موجود ہے۔ ایک وجہ تو یہ قول باری : وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَّنَعَ مَسٰجِدَ اللّٰهِ اَنْ يُّذْكَرَ فِيْهَا اسْمُهٗ روکنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو دباؤ اور غلبہ کے تحت روکنا ہے اور دوسری صورت اعتقاد، مذہب اور حکم کے ذریعے روکنا ہے۔

قول باری : اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَآئِفِيْنَ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اہل ذمہ مساجد میں داخل ہو جائیں تو انھیں وہاں سے نکال دینا مسلمانوں پر واجب ہے دوسری وجہ یہ قول باری ہے : وَسَعٰى فِيْ خَرَابِهَا۔ اس کی بھی دو صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ مساجد کو اپنے ہاتھوں سے برباد کرنے کی سعی کرتے ہیں۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ان مساجد کو برباد کرنے کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہیں، اس لیے کہ اہل ذمہ کے مذاہب مسلمانوں کی عبادت گاہوں کو ویران اور برباد کرنے کے مقتضی ہوتے ہیں اور اپنے پیروکاروں پر اسے واجب قرار دیتے ہیں پھر اللہ تعالیٰ نے مذکورہ آیت پر اس آیت کا عطف کیا : اُولٰٓئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ اَنْ يَّدْخُلُوْهَآ اِلَّا خَآئِفِيْنَ۔ یہ آیت بھی اہل ذمہ کو مساجد میں داخل ہونے سے روکنے پر دلالت کرتی ہے۔ اس آیت کی طرح اس قول باری کی بھی دلالت ہے : مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ (مشرکین کے لیے یہ گنجائش نہیں کہ وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کریں)۔

مساجد کو آباد کرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ ہے کہ مسجدیں تعمیر کی جائیں اور ان کی عمارتوں کی مرمت کرائی جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ مسجدوں میں حاضری دی جائے اور ان کے ساتھ مسلسل تعلق رکھا جائے جس طرح آپ کہتے ہیں کہ فلاں شخص فلاں کی مجلس آباد رکھتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے : "اگر تم کسی شخص کو مسجد میں آنا جاتا دیکھو تو اس کے لیے ایمان کی گواہی دو" یہ حدیث اللہ عزوجل کے اس قول کی تفسیر ہے کہ : اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ (اللہ کی مسجدوں کو صرف وہ لوگ آباد کرتے ہیں جو اللہ پر ایمان لاتے ہیں)

ہمارے اصحاب مساجد میں اہل ذمہ کے دخول کو جائز قرار نہیں دیتے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر کریں گے۔

زیر بحث آیت میں مذکورہ حکم تمام مساجد کے لیے عام ہے۔ صرف بیت المقدس یا مسجد حرام کے ساتھ اس کی تخصیص نہیں ہے۔ نیز یہ کہ مسجد کے ہر حصے کو اسی طرح مسجد کہا جائے گا جس طرح مجلس کے ہر حصے کو مجلس کہنا درست ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اہل لسان کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک مسجد کو مساجد نہیں کہا جاتا جس طرح ایک مکان کو مکانات نہیں کہا جاسکتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آیت میں لفظ مساجد کا اطلاق ایک مسجد کو شامل نہیں ہے۔ اگرچہ سجدے کی جگہ کو بھی مسجد کہا جاتا ہے۔ یہ بات صرف مقید اور غیر مطلق صورت میں کہی جاسکتی ہے۔ جبکہ اطلاق کا حکم اپنے مقتضا کے اعتبار سے وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کردیا ہے۔ علاوہ ازیں معترض تمام مساجد میں مذکورہ حکم کے اطلاق کے امتناع کا قائل نہیں ہے بلکہ وہ صرف یہ چاہتا ہے کہ اس حکم کی تخصیص بعض مساجد کے ساتھ ہے اور بعض کے ساتھ نہیں ہے اور اس کی یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے۔

قول باری ہے: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (مشرق و مغرب سب اللہ کے ہیں۔ جس طرف بھی تم رخ کروگے اسی طرف اللہ کا رخ ہے) ابو اشعث السمان نے عاصم بن عبید اللہ سے، انھوں نے عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ ہم ایک تاریک رات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، ہمیں پتہ نہیں چلا کہ قبلہ کس طرف ہے، چنانچہ ہر شخص نے اپنے اپنے رخ پر نماز ادا کی۔ جب صبح ہوئی تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا ذکر کیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی: فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔

ایوب بن عتبہ نے قیس بن طلق سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ کچھ لوگ سفر پر نکلے، انھوں نے جب نماز ادا کی تو انھیں قبلہ کا پتہ نہیں چلا۔ جب نماز سے فارغ ہوئے تو پتہ لگا کہ انھوں نے قبلے کے سوا کسی اور رخ پر نماز ادا کرلی ہے۔ پھر انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بات کا تذکرہ کیا تو آپؐ نے فرمایا: "تمھاری نماز پوری ہوگئی۔"

ابن لہیعہ نے بکر بن سوادہ سے ایک شخص کے بارے میں روایت بیان کی جس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے شخص کے متعلق پوچھا جو سفر کے دوران غلطی سے قبلہ رخ ہوئے بغیر نماز پڑھ لیتا ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جواب میں مذکورہ آیت کی تلاوت فرمائی۔

ابو علی الحسین بن علی الحافظ نے روایت بیان کی۔ انھیں محمد بن سلیمان الواسطی نے، انھیں

احمد بن عبداللہ بن الحسن العنبری نے بتایا کہ میں نے ابو عبید اللہ بن الحسن کی کتاب میں یہ تحریر دیکھی کہ عبدالملک بن ابی سلیمان العرزمی نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد پر ایک چھوٹا سا لشکر روانہ کیا جس میں میں بھی شامل تھا۔ ہمیں تاریکی نے چاروں طرف سے گھیر لیا اور قبلہ کا ہمیں کوئی پتہ نہ چلا۔ پھر ہم میں سے ایک گروہ نے بتایا کہ ہمیں قبلہ معلوم ہو گیا ہے، یہ کہہ کر انھوں نے شمال کی طرف اشارہ کیا، چنانچہ لوگوں نے اسی رخ نماز ادا کی اور چند لکیریں لگا دیں۔ دوسرے گروہ نے جنوب کی طرف قبلے کی نشاندہی کر کے چند لکیریں لگا دیں، لیکن جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ مذکورہ لکیریں قبلے کے رخ نہیں تھیں۔ پھر جب ہم سفر سے واپس ہوئے تو اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا۔ آپ خاموش رہے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا روایات میں یہ بات ذکر ہوئی ہے کہ زیر بحث آیت کے نزول کا سبب ان حضرات کی وہ نماز تھی جسے انھوں نے اپنے اجتہاد سے کام لے کر قبلہ کے سوا کسی اور رخ پر ادا کیا تھا۔

حضرت ابن عمرؓ سے ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ سے مدینہ منورہ آتے ہوئے اپنی سواری پر اسی رخ نماز ادا کرتے رہے جس رخ آپ کی سواری ہوتی۔ اسی سلسلے میں مذکورہ بالا آیت نازل ہوئی۔

معمر نے قتادہ سے اسی آیت کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا ہے کہ یہ قبلۂ اولی تھا اور پھر اسے مسجد حرام کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کے حکم نے منسوخ کر دیا۔ اس بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پہلے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے پھر جب تحویلِ قبلہ کا حکم نازل ہوا تو یہود نے اسے بہت ناپسند کیا۔ اس پر زیر تفسیر آیت نازل ہوئی۔

بعض حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار دیا گیا تھا کہ آپ جس طرف چاہیں رخ کر کے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اس بنا پر بیت المقدس کی طرف آپ کا رخ کرنا ایجاب کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اختیار کی بنا پر تھا، حتیٰ کہ کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم نازل ہو گیا۔ اس لیے فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ۔ کی بات کعبہ کی طرف رخ کرنے کے حکم سے پہلے تخییر کے وقت

کی بات تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص سفر کی حالت میں اجتہاد سے کام لے کر کسی ایک رُخ پر نماز پڑھ لے اور پھر یہ واضح ہو جائے کہ اس کی نماز قبلہ کے سوا کسی اور رُخ پر ہوئی تھی تو ایسے شخص کی نماز درست ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر اسے کوئی ایسا شخص میسر ہو جس سے پوچھ کر وہ قبلہ کی جہت معلوم کر سکتا تھا، لیکن اس نے ایسا نہیں کیا تو اس کی نماز نہیں ہو گی، لیکن اگر اسے مذکورہ شخص نہ ملے اور وہ اجتہاد سے کام لے کر غیر قبلہ کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھ لے تو اس کی نماز ہو جائے گی خواہ اس نے قبلہ کی طرف پشت کر کے یا اس سے مشرق یا مغرب کا رُخ کر کے نماز ادا کی ہو۔ اس قول جیسا قول مجاہد، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، عطاء اور شعبی سے بھی منقول ہے۔ حسن بصری، زہری، ربیعہ اور ابن ابی سلمہ کا قول ہے کہ وہ وقت کے اندر نماز لوٹائے گا۔ اگر وقت نکل جائے اور اسے اپنی غلطی کا علم ہو تو نماز نہیں لوٹائے گا۔ امام مالک کا بھی یہی قول ہے اس کی روایت ابن وہب نے بیان کی ہے۔ ابو مصعب نے ان سے روایت بیان کی ہے کہ وہ وقت کے اندر اس صورت میں نماز کا اعادہ کرے گا جب اس نے قبلہ کی طرف پشت کر کے یا قبلہ سے مشرق یا مغرب کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کی ہو۔ اگر اس نے قبلہ سے تھوڑا سا دائیں طرف یا بائیں طرف رُخ کیا ہو تو نماز کا اعادہ نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جو شخص اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر مشرق کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنا شروع کر دے اور نماز ہی میں معلوم ہو جائے کہ قبلہ مغرب میں ہے تو نماز نئے سرے سے پڑھے گا۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر نمازی یہ دیکھے کہ وہ قبلہ سے ہٹا ہوا ہے تو اس پر قبلہ کی طرف مڑ جانا لازم ہو گا اور نماز کے ادا شدہ حصے کا ادا شمار کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت کی اس امر پر دلالت ہے کہ نمازی جس جہت کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھے اس کی نماز ہو جائے گی۔ اس لیے کہ قول باری: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ کے معنی ہیں۔ وہاں اللہ کی رضامندی ہو گی اور یہی وہ وجہ ہے جس کی طرف تمھیں متوجہ ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ (ہم لوجہ اللہ تمھیں کھلاتے ہیں) یعنی اس کی خوشنودی اور رضامندی نیز اس چیز کی خاطر ہم تمھیں کھلاتے ہیں جسے اللہ نے ہم سے چاہا ہے۔ قول باری: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (ہر چیز ہلاک

ہونے والی ہے سوائے وجہ اللہ کے) یعنی سوائے اس چیز کے جو اس کی رضا اور ارادے کے لیے ہو
حضرت عامر بن ربیعہ اور حضرت جابر کی روایتوں میں جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں مروی ہے کہ
اسی بارے میں آیت کا نزول ہوا تھا۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ آیت کا نزول سواری پر نفل نماز ادا کرنے کے بارے میں تھا
اور یہ بھی مروی ہے کہ اس کا نزول قبلے کے بیان کے بارے میں تھا تو اس کا جواب یہ ہے
کہ اس میں کوئی امتناع نہیں کہ یہ تمام صورتیں ایک ہی وقت میں پیش آگئی ہوں اور پھر ان کے
متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار کیا گیا ہو اور اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرما کر ان تمام
کا حکم بیان کر دیا ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے ہر ایک صورت
پر یہ فرما کر نص کر دیتے کہ اگر تمہیں قبلہ کی جہت کا علم ہو اور تمہارے لیے اس کی طرف رخ کرنا ممکن
ہو تو یہی وجہ ہے۔ تم اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھو، اور اگر تم خوف زدہ ہو یا سفر کی حالت میں
ہو تو جس جہت کی طرف تمہارے لیے رخ کرنا ممکن ہو وہی وجہ ہے۔ اور اگر تمہارے لیے مختلف جہات
مشتبہ ہو جائیں اور پھر تم کسی بھی جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھ لو تو وہی وجہ ہے۔ جب ان تمام
صورتوں کے مراد ہونے میں کوئی منافات نہیں تو پھر آیت کو اس پر محمول کرنا واجب ہے اور آیت سے
اللہ کی مراد یہ تمام صورتیں ہوں گی۔ جس طرح اوپر ہم ذکر کر آئے ہیں۔ خاص طور پر جبکہ حضرت جابرؓ
اور حضرت عامر بن ربیعہ کی روایتوں نے یہ نص کر دیا ہے کہ آیت کا نزول اس شخص کے متعلق ہوا
ہے جو قبلہ کا رخ معلوم کرنے کے لیے اپنی سمجھ بوجھ سے کام لینے کے باوجود قبلہ کے صحیح رخ کا تعین
نہ کر سکے۔

ان روایتوں میں یہ بات بتا دی گئی ہے کہ قبلہ کی طرف پشت کرنے والا نیز قبلہ سے
دائیں یا بائیں جانب رخ کرنے والا سب یکساں ہیں کیونکہ ان روایتوں میں مذکور ہے کسی نے شمال
کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی اور کسی نے جنوب کی جانب رخ کر کے اور یہ دونوں جہتیں ایک
دوسری کی ضد ہیں۔ اس کے جواز پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے ایک جماعت نے بنو ہاشم
کے آزاد کردہ غلام ابو سعید سے روایت کی ہے، ان سے عبداللہ بن جعفر نے عثمان بن محمد سے،
انھوں نے سعید المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مشرق
اور مغرب کے مابین قبلہ ہے"۔ آپ کا یہ ارشاد تمام جہتوں کو قبلہ ثابت کرنے کا مقتضی ہے کیونکہ
آپ کا قول "مشرق اور مغرب کے مابین" آپ کے قول "تمام آفاق" کی طرح ہے۔ آپ نہیں دیکھتے

کہ قولِ باری: رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ مشرق و مغرب کا رب سے مراد پوری دنیا ہے اور لوگوں کی آپس میں مخاطبت کے اندر بھی جب پوری دنیا کے بارے میں خبر دینا مقصود ہو تو اس کے لیے مشرق اور مغرب کا ذکر کر دیا جاتا ہے اور یہ دونوں الفاظ پوری دنیا کو شامل ہو جاتے ہیں۔

ہم نے سلف کا جو قول نقل کیا ہے اس کا اجماع پر مبنی ہونا واجب ہے کیونکہ یہ قول بہت واضح ہے اور استفاضہ یعنی کثرت کے ساتھ منقول ہوا ہے اور اس کے خلاف سلف کے ہم چشموں میں سے کسی سے کوئی قول نقل نہیں ہوا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ سے باہر ہو تو اس کی نماز اس کی اپنی سمجھ بوجھ یعنی اجتہاد پر مبنی قبلہ رخ ہو گی اس لیے کہ کوئی شخص بھی اس جہت کے بارے میں جس کی طرف وہ رخ کر کے نماز پڑھتا ہے اس یقین کا اظہار نہیں کر سکتا کہ مذکورہ جہت کعبہ کے محاذات میں ہے۔ اس سے ہٹی ہوئی نہیں ہے۔ اگر تمام لوگوں کی نماز مذکورہ جہت میں اس بنا پر جائز ہے کہ اس کے سوا کسی اور جہت کا مکلف قرار نہیں دیا گیا تو پھر سفر کی حالت میں اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر ایک جہت کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے والا بھی اپنا فرض ادا کر لینے والا قرار پائے گا کیونکہ وہ اس جہت کے سوا کسی اور جہت کا مکلف نہیں ہے۔ اس پر جو حضرات نماز کا اعادہ واجب کہتے ہیں وہ گویا اس پر ایک اور فرض لازم کرتے ہیں اور کسی دلالت کے بغیر اس پر ایک فرض لازم کر دینا سرے سے جائز ہی نہیں ہے۔ اگر یہ حضرات ہم پر اس کپڑے یا پانی کے مسئلے میں اعتراض لازم کر دیں جیسے پہن کر نماز پڑھی جائے اور پھر معلوم ہو کہ کپڑا ناپاک تھا یا پانی سے وضو کر لیا جائے اور پھر معلوم ہو کہ پانی نجس تھا تو ہم کہیں گے کہ ان تمام نمازیوں کے مابین اس اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہے کہ ہر ایک نے اپنا فرض ادا کیا، البتہ کپڑے یا پانی کی نجاست کے بارے میں علم کے بعد متعلقہ نمازیوں پر قائم ہونے والی ایک دلالت کی بنا پر ایک اور فرض لازم کر دیا جبکہ قبلہ کی جہت کے سلسلے میں اپنی سمجھ بوجھ سے کام لینے والے پر ایک اور فرض لازم کرنے کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے کہ قبلہ کی جہت کے سوا کسی اور جہت کی طرف نماز بلا ضرورت بھی جائز ہو جاتی ہے اور یہ سواری پر بیٹھ کر پڑھی جانے والی نماز ہے۔ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ نفل پڑھنے والے پر نفل پڑھنا لازم نہیں ہے۔ جب نفل نماز بلا ضرورت غیر قبلہ کی طرف جائز ہو گئی تو پھر غیر قبلہ کی طرف فرض نماز پڑھنے والے پر بھی اس صورت میں اسی نماز کے سوا اور کچھ واجب نہیں ہو گا، جب اسے قبلہ کی جہت کے بارے میں غلطی کا علم ہو جائے۔ چونکہ ناپاک کپڑے میں نماز کا جواز صرف ضرورت

کی بنا پر ہے اور ناپاک پانی سے وضو کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ اس لیے ان پر نماز کا اعادہ لازم کر دیا گیا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر کسی جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرنے والے کی حیثیت وہی ہے جو پانی نہ ملنے پر تیمم کر کے نماز ادا کرنے والے کی ہے۔ اس لیے اس پر نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ جس جہت کی طرف رخ کر کے اس نے نماز ادا کی ہے وہ اسی طرح قبلہ کی قائم مقام بن جائے گی۔ جبکہ ناپاک کپڑوں میں نماز پڑھنے والے نیز نجس پانی سے وضو کرنے والے کو بدل کے طور پر کوئی ایسی چیز دستیاب نہیں ہوتی جو طہارت کی قائم مقام بن سکے۔ اس بنا پر ان دونوں کی حیثیت وہی ہوگی جو پانی کی غیر موجودگی میں تیمم کیے بغیر نماز پڑھ لینے والے کی ہے۔ اس پر غیر قبلہ کی طرف رُخ کر کے خائف کی نماز کی ادائیگی دلالت کرتی ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ کی اصل اور بنیاد بھی یہی ہے جس پر مذکورہ مسئلہ دو وجوہ پر مبنی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ خائف کی اختیار کردہ جہت حقیقت میں وہ جہت ہے جس کے سوا وہ کسی اور جہت کا مکلف نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ جہت قبلہ کی قائم مقام ہے اس لیے تیمم کرنے والے کی طرح اس پر بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوگا۔ قول باری: فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔ سے قبلہ کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز کی ادائیگی مراد ہے۔ اس پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ کعبہ کی مساحت یعنی طول وعرض میں اتنی وسعت نہیں ہے کہ اس سے دور رہ کر نماز پڑھنے والوں میں سے ہر نمازی اس کے محاذات میں نماز ادا کر سکے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بعض مساجد کی مساحت کعبہ کی مساحت سے کئی گنا زیادہ ہے جس کی بنا پر اس مسجد میں نماز پڑھنے والوں میں سے ہر نمازی کعبہ کے محاذات میں نہیں ہوتا، لیکن اس کے باوجود تمام نمازیوں کی نماز درست ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ نمازی صرف اس جہت کی طرف رُخ کرنے کے مکلف ہیں جس کے متعلق انھیں گمان ہوتا ہے کہ یہ کعبہ کے محاذات میں ہے، وہ بعینہٖ کعبہ کے محاذات کے مکلف نہیں ہیں اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ عذر کی صورت میں ہر جہت کعبہ کی جہت کی قائم مقام ہو جاتی ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ان نمازیوں کی نماز صرف اس بنا پر درست ہوتی ہے کہ ان کا رخ کعبہ کے سوا کسی اور طرف ہوتا۔ اس بنا پر یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے کی نظیر نہیں بن سکتی جس میں اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر ایک جہت کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے والے کے

سامنے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے قبلہ کی جہت کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ان دونوں قسم کے نمازیوں کے درمیان مذکورہ فرق کی گنجائش کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے لازم ہوگا کہ تمام نمازیوں کی نماز درست قرار نہ دی جائے کیونکہ اگر کعبہ کے محاذات کی مقدار مثلاً بیس گز ہو تو اس صورت میں محاذات والوں کی تعداد غیر محاذات والوں کی تعداد سے کہیں کم ہوگی جبکہ دوسری طرف ہم اہل مشرق ومغرب سب کو دیکھتے ہیں کہ ان کی نماز اس علم کے باوجود درست ہو جاتی ہے کہ کعبہ کے محاذات رکھنے والے نمازی قلیل ہوتے ہیں اور اپنی تعداد کی قلت کی وجہ سے تمام نمازیوں کی تعداد کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتے جبکہ اس کے ساتھ یہ صورت بھی ممکن ہے کہ تمام نمازیوں میں کعبہ کے محاذات والا نمازی کوئی بھی نہ ہو، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود سب کی نماز درست ہوتی ہے۔ حالانکہ اصول کے اندر احکام کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہے جو اعم واکثر ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دارالاسلام اور دارالحرب میں رہنے والوں میں سے ہر ایک کا حکم اعم واکثر والی صورت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے حتّٰی کہ جو شخص دارالاسلام میں آجاتا ہے اس کی جان محفوظ ہو جاتی، جبکہ یہ بات بھی سب کے علم میں ہے کہ دارالاسلام میں قتل کے سزاوار افراد مثلاً مرتد، ملحد اور حربی بھی موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح جو شخص دارالحرب میں پہنچ جائے اس کا خون مباح ہو جاتا ہے حالانکہ وہاں مسلمان تاجر اور مسلمان قیدی بھی ہوتے ہیں۔ اسی طرح تمام دوسرے اصول ہیں جن کے احکام اسی نہج پر چلتے ہیں۔ اس بنا پر بطلان صلوٰۃ کے بارے میں اعم واکثر والی صورت کا اس علم کے باوجود کوئی حکم نہیں ہوگا کہ نمازیوں کی اکثریت کعبہ کے محاذات میں نہیں ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان نمازیوں میں سے ہر ایک اپنے وقت میں جس بات کا مکلف ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے لیے کعبہ کی جہت وہی ہوگی جس کے متعلق اسے گمان ہو کہ یہ کعبہ کی جہت ہے۔ اسی طرح اس حالت کے اندر بھی اس کے لیے کعبہ کی جہت وہی ہوگی جس کے متعلق اس نے اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر یہ سمجھا ہے کہ یہ کعبہ کی جہت ہے اور اس دوسری صورت میں کسی پر بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہوگا۔

اگر یہاں یہ سوال اٹھایا جائے کہ آپ اس نمازی پر اعادہ واجب کر دیتے ہیں جس کے لیے کعبہ کی جہت کے بارے میں دوسروں سے پوچھنے کا امکان ہو اور وہ پھر بھی اپنے اجتہاد سے

کام لے کر کسی ایک جہت کی طرف رخ کرکے نماز پڑھ لے اور پھر یہ واضح ہو جائے کہ اس نے قبلہ کے سوا کسی اور جہت کی طرف رخ کرکے نماز ادا کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا صورت موقعہ اجتہاد نہیں ہے، یعنی اگر نمازی کو کوئی شخص مل جائے جس سے وہ کعبہ کی جہت معلوم کر سکتا ہو اور پھر وہ اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر غلط جہت کی طرف رخ کرکے نماز پڑھ لے، تو اس پر نماز کا اعادہ لازم ہوگا۔ ہم نے تو اس شخص کے لیے اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر کسی ایک جہت کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنے کو جائز قرار دیا ہے۔ جس کی حالت ایسی ہو جس میں مذکورہ اجتہاد کی گنجائش موجود ہو، لیکن اگر اسے ایسا شخص مل جائے جس سے وہ کعبہ کی جہت پوچھ سکتا ہو تو اس صورت میں وہ اپنے اجتہاد سے کام لے کر نماز پڑھنے کا مکلف نہیں ہوگا، بلکہ وہ ایسی صورت میں کعبہ کی جہت پوچھنے اور معلوم کرنے کا مکلف ہوگا۔ ہماری اس بات پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ ہمیں معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو شخص آپ کی مجلس سے غائب اور دور ہوتا وہ اپنا فرض اپنی سمجھ بوجھ یعنی اجتہاد سے کام لے کر ادا کرتا اور اس کے ساتھ یہ بات بھی جائز سمجھتا کہ شاید یہ فرض منسوخ ہو جائے، چنانچہ اہل قبا کے بارے میں یہ بات ثابت ہے کہ وہ بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز پڑھتے تھے، پھر ایک نماز کے دوران کسی نے آکر انھیں اطلاع دی کہ قبلہ بدل گیا ہے تو وہ اپنی نماز کے اندر ہی کعبہ کی طرف گھوم گئے، جبکہ اس وقت ان کی پشت کعبہ کی طرف تھی۔ مدینہ کے اندر جس شخص کا رخ بیت المقدس کی طرف ہوتا ہے اس کی پشت کعبہ کی طرف ہوتی ہے۔ اس کے باوجود نسخ کے ورود کے ساتھ انھیں نماز کے اس حصے کے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا جس کی ادائیگی انھوں نے بیت المقدس کی طرف رخ کرکے کی تھی۔

یہاں اغلب گمان تو یہی ہے کہ انھوں نے نسخ کے ورود کے بعد نماز کی ابتدا کی تھی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ نسخ کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر اس وقت نازل ہوا تھا جب آپ مدینہ میں تھے اور نسخ کے بعد خبر لے جانے والا خبر لے کر قبا پہنچا تھا۔ مدینہ اور قبا کے درمیان تقریباً ایک فرسخ یعنی تین میل کا فاصلہ ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ نسخ کے بعد ان کی نماز شروع ہوئی تھی کیونکہ اتنی مدت تک ان کا نماز کے اندر رہنا ممتنع تھا۔ اگر نسخ سے پہلے ہی ان کی نماز کی ابتدا تسلیم کر لی جائے تو بھی مذکورہ بالا دلالت اپنی جگہ قائم رہے گی اس لیے کہ ایسی صورت کے اندر بھی انھوں نے اپنی نماز کا کچھ حصہ بیت المقدس کی طرف رخ کرکے ادا کیا تھا۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس لیے جائز ہوگئی کہ انھوں نے نسخ سے پہلے اپنی نماز شروع کردی تھی اور یہی چیز ان پر فرض تھی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہی کیفیت اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر نماز کے لیے ایک جہت متعین کرنے والے کی بھی ہے۔ اس پر بھی وہ بات فرض ہوتی ہے جس پر اس کا اجتہاد اسے پہنچا دے۔ اس پر اس کے سوا اور کوئی بات فرض نہیں ہوتی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ نمازی پر جب یہ واضح ہو جائے کہ اس نے قبلہ کے سوا کسی اور جہت کی طرف رخ کر کے نماز ادا کی ہے تو اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوگی جو کسی پیش آمدہ واقعہ کے حکم کے متعلق اجتہاد کرے اور پھر اس حکم کے بارے میں اسے نص مل جائے تو نص کے وجود کی صورت میں اس کا مذکورہ اجتہاد باطل ہو جائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے تصور کیا ہے کیونکہ کعبہ کی جہت کے بارے میں نص اسی صورت میں ہوگی جب یہ سامنے ہو یا اس کے بارے میں علم ہو۔ نماز کے لیے تو ایک جہت نہیں ہے کہ نمازی اس کی طرف رخ کرے بلکہ نمازیوں کے احوال میں فرق کے مطابق تمام جہات ان کے لیے ہوتی ہیں۔ مثلاً جس شخص کی نظروں کے سامنے کعبہ ہو وہ اس کی طرف رخ کرے گا اور جو شخص کعبہ سے دور ہو اور کعبہ کے بارے میں اسے علم ہو اس پر وہ جہت فرض ہوگی جس کی طرف اسے رخ کرنا ممکن ہو گا ایسے شخص کے لیے کعبہ اس کے فرض کی جہت نہیں ہوگا۔ جس شخص پر جہت مشتبہ ہو جائے تو اس پر وہ جہت فرض ہوگی جس پر اس کی سمجھ بوجھ، یعنی اجتہاد اسے پہنچا دے۔ اس لیے معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ ایسا شخص اجتہاد کے ذریعے نص تک پہنچ جاتا ہے۔ کیونکہ اجتہاد کی حالت میں کعبہ کی جہت اس پر فرض نہیں ہوتی تھی تو اس حالت میں ہوتی ہے جب کعبہ کی طرف رخ کرنے کا امکان اور اس کا علم ہو نیز کعبہ کے بارے میں علم ہوتے اور اس کی جہت کے بارے میں عدم علم کی صورت میں بھی اسے اجتہاد سے کام لینے کا حق ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر یہ صورت نص کے بمنزلہ ہوتی تو پھر اس علم کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی کوئی گنجائش نہ ہوتی کہ اس کی طرف سے اس حکم پر نص موجود ہے جس طرح اس علم کے ہوتے ہوئے اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ اللہ کی طرف سے فلاں واقعے کے بارے میں نص موجود ہے۔

قول باری ہے: وَقَالُوا اتَّخَذَ اللّٰهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ (ان کا قول ہے کہ اللہ نے کسی کو بیٹا بنایا ہے۔ اللہ پاک ہے ان باتوں سے، اصل حقیقت یہ ہے کہ زمین اور آسمانوں کی تمام موجودات اس کی ملک ہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں اس امر پر دلالت موجود ہے کہ انسان کی اپنے بیٹے پر ملکیت باقی نہیں رہتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول: بَلْ لَّهٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ سے ملکیت کے اثبات کے ذریعے ولد کی نفی کردی، یعنی بیٹا اللہ کی ملکیت ہونا ہے اللہ کا بیٹا نہیں ہوتا۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے: وَمَا یَنْۢبَغِیْ لِلرَّحْمٰنِ اَنْ یَّتَّخِذَ وَلَدًا۔ اِنْ كُلُّ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّاۤ اٰتِی الرَّحْمٰنِ عَبْدًا (رحمٰن کی یہ شان نہیں ہے کہ وہ کسی کو بیٹا بنائے۔ زمین اور آسمانوں کے اندر جو بھی ہیں سب اس کے حضور بندوں کی حیثیت سے پیش ہونے والے ہیں) یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ باپ جب اپنے بیٹے کا مالک[1] بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس جیسا حکم والد کے بارے میں جاری کیا ہے جب بیٹا اس کا مالک بن جائے۔ چنانچہ آپ نے فرمایا: "کوئی بیٹا اپنے باپ کو اس کے احسانات کا بدلہ نہیں دے سکتا الّا یہ کہ وہ اسے مملوک پائے اور پھر اسے خرید کر آزاد کردے۔" اس طرح آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ باپ جب اپنے بیٹے کا مالک بنے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ بیٹا جب اپنے باپ کا مالک بنے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

بعض بے علم لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اگر بیٹا اپنے باپ کا مالک بن جائے تو وہ اس وقت تک اس پر آزاد نہیں ہوگا جب تک بیٹا اسے آزاد نہ کرے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "وہ اسے خریدلے اور پھر آزاد کردے۔" یہ بات ملکیت کے بعد ایک نئے عتق کی مقتضی ہے جو لغت اور عرف کے اعتبار سے لفظ کے حکم سے جہالت پر مبنی ہے۔ کیونکہ مذکورہ الفاظ سے یہ مفہوم سمجھ میں آتا ہے کہ "بیٹا اسے خریدے اور آزاد کردے۔" اس لیے کہ آپ نے یہ بتادیا کہ اس کی خریداری اس کے عتق کی موجب ہے۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرح ہے: "لوگ دو ٹولیوں میں اپنے گھروں سے صبح کے وقت نکلتے ہیں۔ ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات فروخت کرکے اسے ہلاک کردیتا ہے اور ایک وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات خرید کرکے اسے آزاد کردیتا ہے۔" اس سے آپ کی مراد یہ ہے کہ وہ خریداری کے ذریعے اسے آزاد کردیتا ہے، نہ کہ اس کے بعد نئے سرے سے آزادی دے کر اسے آزاد

---

[1] غلام بیٹے کا مالک بن جانا مراد ہے۔ اسی طرح باپ کا مالک بن جانے سے غلام باپ کا مالک بن جانا مراد ہے (ادارہ)

کرتا ہے۔[1]

قول باری ہے: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ (یاد کرو جب ابراہیم کو اس کے رب نے چند باتوں میں آزمایا اور وہ ان سب پر پورا اتر گیا) اس آیت کی تفسیر میں مفسرین کے مابین اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مناسک میں آزمایا۔ حسن بصری کے قول کے مطابق یہ آزمائش حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی اور کواکب کے ذریعے کی گئی (کواکب کے ذریعے آزمائش کا ذکر قرآن میں موجود ہے) طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ اللہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو طہارت کے حکم کے ذریعے آزمایا۔ اس سلسلے میں سر کے ساتھ تعلق رکھنے والے پانچ حکم اور جسم کے ساتھ تعلق رکھنے والے پانچ حکم دیے گئے۔ پہلے پانچ حکم یہ تھے۔ لب کتروانا، کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، مسواک کرنا اور سر میں مانگ نکالنا۔ دوسرے پانچ حکم یہ تھے: ناخن کاٹنا، موئے زیرناف صاف کرنا، ختنہ کرنا بغل کے بال اکھیڑنا اور پاخانہ پیشاب کے بعد پانی سے دھونا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ دس باتوں کا تعلق فطرت سے ہے یعنی انبیاء علیہم السلام کی سنت سے ہے۔ اور پھر آپ نے مذکورہ بالا باتیں بیان فرمائیں۔ البتہ سر میں مانگ نکالنے کی جگہ داڑھی بڑھانے کا ذکر فرمایا۔

اس روایت میں آیت کی تاویل کا ذکر نہیں ہے۔ حضرت عمارؓ، حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے بھی کم و بیش یہ روایت بیان کی ہے۔ طوالت کے خوف سے ہم نے ان روایتوں کے اسانید اور ان کے الفاظ کا ذکر ترک کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ مشہور روایتیں ہیں اور لوگوں نے قول اور عمل دونوں اعتبار سے انھیں نقل کیا ہے اور انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے طور پر پہچانا ہے۔ رہ گیا زیر بحث آیت کی تاویل میں سلف کا اختلاف جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے، تو عین ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو مذکورہ تمام باتوں کے ذریعے آزمایا ہو اور حضرت ابراہیم علیہ السلام ان تمام باتوں میں پورے اترے ہوں اور ان میں کسی قسم کی کمی کیے بغیر منشائے الٰہی کے مطابق انھیں پورا کیا ہو۔ کیونکہ نقص یعنی کمی اتمام کی ضد ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان کے اتمام کی خبر دی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

---

[1] فاضل مصنف نے جو کچھ لکھا ہے، اس کے علاوہ حدیث کا ایک مفہوم یہ بھی مراد لیا جا سکتا ہے کہ ایک شخص دنیا کے مشاغل میں منہمک ہو کر گویا خود کو فروخت کر دیتا ہے اور ہلاک ہو جاتا ہے اور دوسرا دنیا کو ٹھکرا کر گویا خود کو آزاد کر لیتا ہے اور فلاح پاتا ہے۔

سے یہ جو منقول ہے کہ: سر اور جسم میں دس باتیں فطرت سے تعلق رکھتی ہیں" تو عین ممکن ہے کہ آپ ان باتوں میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پیروکار تھے کیونکہ قول باری ہے: ثُمَّ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ اَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا (پھر ہم نے تمھاری طرف وحی بھیجی کہ ابراہیم کے طریقے کی پیروی کرو جو حنیف تھے) نیز فرمایا: اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (یہی وہ ہیں جنھیں اللہ نے ہدایت دی آپ ان کی ہدایت کی پیروی کیجیے) اس لیے مذکورہ بالا باتیں حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کے طور پر ثابت ہیں اور یہ اس بات کی مقتضی ہیں کہ صفائی اور پاکیزگی نیز کپڑوں سے گندگی اور میل کچیل دور کرنا ایسے امور ہیں جن کا ہمیں حکم دیا گیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے جب احرام کے اندر جسم سے بال اتارنے اور میل کچیل دور کرنے سے منع فرما دیا تو احرام کھولنے پر انھیں دور کرنے کا حکم دیا، چنانچہ ارشاد ہوا: ثُمَّ لْيَقْضُوْا تَفَثَهُمْ (پھر وہ اپنا میل کچیل دور کریں)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی جمعہ کے دن غسل کرنے کے سلسلے میں اسی طرح کی روایت ہے کہ مسواک کا استعمال کیا جائے اور گھر میں موجود خوشبو لگائی جائے۔ یہ تمام باتیں ایسی ہیں جو انسانی عقل کے مطابق مستحسن اور اخلاق و عادات کے اعتبار سے قابلِ تعریف اور پسندیدہ ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول توقیف و رہنمائی نے انھیں اور موکد کر دیا ہے۔ عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے محمد بن عمر بن حیان التمار نے، ان سے ابوالولید اور عبدالرحمٰن بن المبارک نے ان سے قریش بن حیان العجلی اور ان سے سلیمان فروخ ابوالواصل نے کہ میں حضرت ابوایوب انصاریؓ کے پاس آیا اور ان سے مصافحہ کیا، انھوں نے میرے ناخن بڑھے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپؐ سے آسمان کی خبر پوچھنے لگا۔ آپؐ نے فرمایا: تم میں سے کوئی شخص آتا ہے اور آکر آسمان کی خبر پوچھتا ہے، جبکہ ان کے ناخن پرندوں کے ناخنوں کی طرح بڑھے ہوتے ہیں جن میں گندگی اور میل کچیل جمع ہوتا ہے۔" اسی طرح عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن سہل بن ایوب نے، ان سے عبدالملک بن مروان الحذاء نے، ان سے ضحاک بن یزید اہوازی نے اسماعیل بن خالد سے، انھوں نے قیس بن ابی حازم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ: ہم نے عرض کیا کہ" اللہ کے رسول کیا آپ بھی غلطی کرتے ہیں؟" آپؐ نے فرمایا:" میں کیوں غلطی نہ کروں جبکہ تم میں سے ایک شخص کے جسم کے گوشوں کے میل کچیل اس کے ناخنوں اور انگلیوں کے پوروں کے درمیان موجود ہوتے ہیں۔" حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپ جمعہ کی

نماز کے لیے جانے سے پہلے ناخن ترشتے اور لب کترتے تھے۔ محمد بن بکر البصری سے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عثمان بن ابی شیبہ نے وکیع سے، انھوں نے اوزاعی سے، انھوں نے حسان سے، انھوں نے محمد بن المنکدر سے، اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ آپؐ نے ایک شخص کے سر کے بال بکھرے ہوئے دیکھے اور فرمایا: کیا اس شخص کو ایسی چیز بھی میسر نہیں جس کے ذریعے وہ اپنے بال درست کر لے؟ آپؐ نے ایک اور شخص کو دیکھا جس نے میلے کچیلے کپڑے پہن رکھے تھے، یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا: کیا اس کو ایسی چیز بھی میسر نہیں جس کے ذریعے وہ اپنے کپڑے دھو لے؟"

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے حسین بن اسحاق نے، ان سے محمد بن عقبہ السدوسی نے، ان سے ابوامیہ بن یعلی نے، ان سے ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے، انھوں نے فرمایا: پانچ چیزیں ایسی ہیں جنھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سفر اور حضر میں ترک نہیں کرتے تھے۔ آئینہ، سرمہ دانی، کنگھی، مدری (سر وغیرہ کھجلانے کے لیے لوہے یا لکڑی کی بنی ہوئی دندانے دار چیز) اور مسواک"۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے الحسین بن المثنیٰ نے معاذ سے، ان سے مسلم بن ابراہیم نے، ان سے صدقہ الدقیقی نے، ان سے ابوعمران الجونی نے حضرت انس بن مالکؓ سے، انھوں نے فرمایا کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے موئے زیرِ ناف صاف کرنے، مونچھیں کترنے اور بغل کے بال اکھیڑنے کے لیے چالیس دنوں کا وقفہ مقرر کیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ بالوں کی صفائی کے لیے چونہ استعمال کرتے تھے۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے ادریس الحداد نے، ان سے عاصم بن علی نے، ان سے کامل بن العلاء نے، ان سے حبیب بن ابی ثابت نے حضرت ام سلمہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جسم مبارک پر مالش کے دوران اپنے ہاتھوں سے اپنے مغابن (جسمانی گوشوں) کو ملا کرتے تھے۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے مطیر نے، ان سے ابراہیم بن المنذر نے، ان سے معن بن عیسیٰ نے ایسے شخص سے جس نے یہ روایت ابن ابی نجیح سے سنی، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک پر ایک شخص نے مالش کی۔ آپؐ نے ستر پر ایک کپڑا ڈال دیا۔ جب وہ شخص مالش سے فارغ ہوا تو آپؐ نے اسے باہر نکل جانے کے لیے کہا پھر آپ نے اپنے ہاتھوں سے ستر کی مالش کی۔

حبیب بن ابی ثابت نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بالوں کی صفائی کے لیے چونہ استعمال نہیں کرتے تھے۔ اگر بال زیادہ ہو جاتے تو مونڈ دیتے۔ اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ حضرت انسؓ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بال مونڈنا آپؐ کی عادت تھی۔ اور زیادہ تر آپؐ ایسا ہی کرتے تھے۔ اس تاویل سے بال مونڈنے اور چونہ استعمال کرنے کی دونوں روایتیں درست ہو جائیں گی، البتہ گزشتہ حدیث میں چالیس دن کے وقفے کا جو ذکر ہوا ہے تو اسے اس بات پر محمول کرنا جائز ہے کہ تاخیر میں رخصت کی مدت کا اندازہ چالیس دن لگایا گیا ہے اور اس سے زیادہ تاخیر ممنوع ہے اور اگر کوئی شخص ایسا کرے گا تو سنت کی مخالفت کی بنا پر ملامت کا مستحق ہوگا، خاص طور پر لب کتروانے اور ناخن ترشوانے کے سلسلے میں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ابوجعفر الطحاوی نے سر اور لب کے بال کترنے کے سلسلے میں امام ابوحنیفہ، امام زفر، امام ابویوسف اور امام محمد کا مسلک بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک چھیٹے کرانے کی بہ نسبت احفاء (بہت زیادہ کتر کے پست کر دینا) افضل ہے، خواہ اس کے ساتھ بعض بال مونڈ دیے جائیں۔ ابن الہیثم نے امام مالک سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مونچھوں کا احفاء میرے نزدیک مثلہ ہے۔ امام مالک نے مونچھوں کے احفاء کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی تفسیر اطار سے کی ہے، یعنی امام مالک مونچھوں کے بال اوپر کی طرف سے کترنے کو مکروہ سمجھتے تھے اور چاروں طرف سے کترنے میں توسیع کے قائل تھے۔ اشہب نے کہا ہے کہ میں نے امام مالک سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو اپنے لب پوری طرح کتر دیتا ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ میرے خیال میں ایسے شخص کی زبردست پٹائی ہونی چاہیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث احفاء یعنی پوری طرح کتر کر پست کرنے کے بارے میں نہیں ہے۔ گویا امام مالک یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اطار یعنی چاروں طرف سے کترنے کا عمل لبوں کے کنارے ظاہر کر دیتا ہے۔ پھر امام مالک نے فرمایا: مونچھیں مونڈ دینا ایک بدعت ہے جو لوگوں کے اندر ظہور پذیر ہو گئی ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جب کوئی اہم معاملہ درپیش ہو جاتا تو آپ کا چہرہ تمتما جاتا اور آپ اپنی مونچھوں کو تاؤ دینا شروع کر دیتے۔

اوزاعی سے اس شخص کے بارے میں سوال کیا گیا جو اپنا سر مونڈ دیتا ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ شہری لوگوں میں یہ بات صرف یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کو ظاہر ہوتی ہے اور یہ کام عرفات میں ہوتا ہے۔

عبدہ بن ابی لبابہ سر مونڈنے کی بڑی فضیلت بیان کرتے ہیں۔

لیث کا قول ہے کہ میں یہ بات پسند نہیں کرتا کہ کوئی شخص اپنی مونچھیں اس طرح مونڈ ڈالے کہ اس کی جلد نظر آنے لگے، میں اسے مکروہ سمجھتا ہوں، لیکن وہ مونچھوں کے کنارے والے بال کتر دے مجھے ایک شخص کا لمبی مونچھوں والا ہونا ناپسند ہے۔

اسحٰق بن ابی اسرائیل نے کہا: میں نے عبدالمجید بن عبدالعزیز بن ابو داؤد سے سر مونڈنے کے بارے میں سوال کیا تو انھوں نے کہا مکہ مکرمہ میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ شہر سر مونڈنے کا شہر ہے، لیکن اس کے علاوہ دوسرے شہروں میں ایسا نہ کیا جائے۔

ابو جعفر کا کہنا ہے کہ امام شافعی سے اس سلسلے میں کوئی منصوص قول منقول نہیں، تاہم امام شافعی کے المزنی اور الربیع کو ہم نے دیکھا ہے کہ وہ اپنی مونچھوں کا احفاء کرتے تھے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان دونوں حضرات نے امام شافعی سے یہ چیز اخذ کی تھی۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "دس باتیں فطرت کی ہیں اور لب کترنا ان میں سے ایک ہے۔

حضرت مغیرہ بن شعبہ نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مونچھوں پر مسواک رکھ کر زائد بال کتر دیے تھے۔ یہ بات جائز اور مباح ہے اگرچہ دوسری بات افضل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے مسواک رکھ کر اس لیے بال کترے تھے کہ اس وقت آپؐ کو احفاء کے لیے کوئی آلہ میسر نہیں تھا۔

عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنی مونچھوں کے بال کاٹ دیتے تھے۔ اس میں احفاء کا بھی احتمال ہے۔

عبداللہ بن عمرؓ نے نافع سے انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مونچھیں پست کرو اور داڑھیاں بڑھاؤ۔

العلاء بن عبدالرحمٰن نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "مونچھیں کاٹو اور داڑھیاں بڑھنے دو۔" اس میں بھی احفاء کا احتمال ہے۔

عمر بن سلمہ نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: "مونچھیں پست کرو اور داڑھیاں بڑھاؤ" یہ روایت

اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ پہلی روایت میں آپؐ کی مراد احفاء ہے۔ احفاء اس امر کا مقتضی ہے کہ بال دور کرنے سے جلد ظاہر ہو جائے جس طرح ننگے پیروں والے شخص کو "رجل حافٍ" (پیروں سے ننگا) کہا جاتا ہے اور اس کے لیے "حفیت رجلہ" (اس کا پیر ننگا ہے) کا فقرہ بھی بولا جاتا ہے اسی طرح "حفیت الدابۃ" کا فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب جانور کے تلوے گھس جانے کی وجہ سے اس کی ٹانگوں کا نچلا حصہ کمزور ہو جائے۔

حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت ابو اسیدؓ، حضرت رافع بن خدیجؓ، حضرت سہل بن سعدؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ، حضرت جابر بن عبداللہ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے متعلق مروی ہے کہ یہ حضرات اپنی مونچھوں کا احفاء کیا کرتے تھے۔

ابراہیم بن محمد بن حطاب نے کہا ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ کو اپنی مونچھیں اس طرح صاف کرتے دیکھا تھا کہ گویا وہ تمام بال اکھیڑ لیتے۔ بعض دوسرے راویوں نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اس طرح مونچھیں صاف کر لیتے کہ جلد کی سفیدی نظر آجاتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب مونچھوں کے بال چھوٹے کرنا سب کے نزدیک مسنون ہے تو پھر حلق، یعنی مونڈ دینا افضل ہو گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: اللہ تعالیٰ مونڈنے والوں پر رحم فرمائے۔ آپؐ نے تین بار یہ دعا کی اور بال چھوٹے کرنے والوں کے لیے ایک دفعہ دعا کی تھی۔ اس لیے آپؐ نے سر مونڈنے کو سر کے بال چھوٹے کرانے سے افضل قرار دیا۔

امام مالک نے حضرت عمرؓ کے فعل سے استدلال کیا ہے کہ جب آپ غصے میں آتے تو مونچھوں کو تاؤ دیتے۔ اس بارے میں یہ ممکن ہے کہ آپ مونچھوں کے بال اس قدر رہنے دیتے ہوں کہ انھیں مروڑ دینا ممکن ہو۔ جیسا کہ بہت سے لوگ اس طرح کرتے ہیں۔

قول باری ہے: اِنِّیْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا (میں تجھے سب لوگوں کا پیشوا بنانے والا ہوں) امام وہ شخص ہے جس کی امورِ دین کے اندر از راہِ نبوت پیروی کی جائے۔ اسی طرح تمام انبیاء علیہم السلام ائمہ ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امورِ دین میں ان کا اتباع اور پیروی لازم کر دی ہے خلفا بھی ائمہ ہیں، اس لیے کہ ان کا مرتبہ ایسا ہے کہ لوگوں پر ان کا اتباع کرنا اور ان کے قول اور احکام کو قبول کرنا لازم ہے۔ فقہاء اور قضاۃ بھی ائمہ ہیں۔ اسی مفہوم کی بنا پر لوگوں کو نماز پڑھانے والا امام کہلاتا ہے، اس لیے کہ جو شخص جماعت کی نماز میں داخل ہو جاتا ہے اس پر امام کا اتباع لازم ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: امام کو اس لیے امام بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتدا کی جائے۔

جب وہ رکوع کرے تم بھی رکوع کرو اور جب وہ سجدے میں جائے تم بھی سجدے میں جاؤ۔ نیز آپ نے فرمایا: اپنے امام سے اختلاف نہ کرو۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امامت کے اسم کا وہ شخص مستحق ہوتا ہے جس کا امورِ دین میں اتباع لازم ہوتا ہے۔ باطل کے اندر جس شخص کی اقتداء کی جائے اسے بھی یہ نام دیا جاتا ہے، تاہم اس اسم کا علی الاطلاق ذکر ایسے شخص کے شامل نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے: وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ (اور ہم نے انھیں ایسا پیشوا بنا دیا جو آگ کی طرف بلاتے رہے) انھیں ائمہ کا نام اس لیے دیا گیا کہ لوگوں نے انھیں اس شخص جیسا درجہ دے دیا تھا جس کی امورِ دین میں اقتدا کی جاتی ہے۔ اگرچہ وہ ائمہ نہیں تھے اور ان کی اقتدا واجب نہیں تھی۔ جس طرح یہ قول باری ہے (فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ (ان کے یہ الٰہ جنھیں یہ پکارتے ہیں ان کے کچھ کام نہ آئے) نیز فرمایا: وَانْظُرْ إِلَى إِلٰهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا (اور دیکھ اپنے اس خدا کو جس پر تو ریجھا ہوا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مجھے اپنی امت کے بارے میں جس چیز کا زیادہ خطرہ ہے وہ گمراہ کرنے والے ائمہ ہیں۔ ائمہ کا علی الاطلاق ذکر صرف ان ائمہ کو شامل ہوتا ہے جن کی اللہ کے دین نیز حق اور ہدایت کے اندر اقتدا واجب ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا کسی تقیید کے بغیر مذکور ہے، لیکن جب ائمہ ضلال کا ذکر ہوا تو اسے: يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ۔ کی قید سے مقید کر دیا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ امامت کا اسم ان لوگوں کو شامل ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو پھر انبیاء علیہم السلام امامت کے سب سے اونچے مرتبے پر ہیں۔ پھر خلفائے راشدین اور اس کے بعد پھر علما اور انصاف کرنے والے قاضی، نیز ایسے لوگ جن کی اقتدا اللہ نے لوگوں پر لازم کر دی ہے اور پھر نماز کی امامت وغیرہ۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو لوگوں کا پیشوا بنا رہا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے درخواست کی کہ وہ ان کی اولاد میں سے بھی پیشوا بنائے۔ اس کا ذکر قرآن کے الفاظ میں اس طرح ہے: وَمِنْ ذُرِّيَّتِي (اور میری اولاد میں سے) چونکہ اس فقرے کا عطف پہلے فقرے پر ہے اس لیے مفہوم کے اعتبار سے گویا الفاظ یہ ہیں: اور میری اولاد میں سے بھی ائمہ بنا دے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ مذکورہ بالا فقرے سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے یہ پوچھا ہو کہ آیا میری اولاد میں بھی ائمہ ہوں گے؟ اور اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا ہو: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ (میرا وعدہ ظالموں سے متعلق نہیں ہے)

اس طرح یہ فقرہ دو معنوں پر مشتمل ہے ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یا تو ابراہیم علیہ السلام کو اس بات سے آگاہ کرتے ہوئے جسے معلوم کرنے کی غرض سے انھوں نے اللہ سے سوال کیا تھا اور یا اس بات کا جواب دیتے ہوئے جس کا سوال انھوں نے اللہ سے اپنی اولاد کے لیے کیا تھا، انھیں بتایا کہ وہ ان کی اولاد میں سے ائمہ بنائے گا۔ دوسری بات اس صورت میں ہوگی جب قول باری: وَمِنْ ذُرِّیَّتِی کو اپنی اولاد میں سے ائمہ بنانے کے لیے سوال قرار دیا جائے۔ یہ بھی جائز ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد ہوں۔ اول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا اللہ سے یہ سوال کہ ان کی اولاد میں سے ائمہ بنائے جائیں نیز انھیں اس سے آگاہ کر دیا جائے اور دوم اللہ تعالیٰ کی طرف سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کا جواب۔ کیونکہ اگر درج بالا قرآنی فقرہ اللہ کی طرف سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کا جواب نہ ہوتا تو پھر یہ فقرہ ان الفاظ پر مشتمل ہوتا: "لیس فی ذریتك ائمۃ (تمھاری اولاد میں ائمہ نہیں ہوں گے) یا: لاینال عھدی من ذریتك احد (میرا وعدہ تمھاری اولاد میں سے کسی سے متعلق نہیں ہے) اللہ تعالیٰ نے اس فقرے کے ذریعے یہ خبر دی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی اولاد میں سے ظالموں کو ائمہ نہیں بنایا جائے گا۔

قول باری: لَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ۔ کی تفسیر میں سدی سے مروی ہے کہ اس سے مراد نبوت ہے۔ مجاہد سے مروی ہے کہ اللہ کے ہاں یہ مراد ہے کہ ظالم امام نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ ظالم کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرنا لازم نہیں ہے۔ اگر ظالم نے ازراہِ ظلم تمھارے ساتھ کوئی عقد باندھا ہو تو اسے توڑ ڈالو۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ ان کے ساتھ اللہ کا کوئی عہد نہیں ہے کہ وہ آخرت میں بھلائی عطا کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت کے جتنے معانی اوپر بیان ہوئے آیت کے الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے اور یہ ممکن ہے کہ یہ تمام معانی اللہ کی مراد قرار دیے جائیں، ہمارے نزدیک یہ آیت اسی مراد پر محمول ہے، چنانچہ کسی ظالم کا نہ تو نبی ہونا ممکن ہے نہ وہ کسی نبی کا خلیفہ ہوسکتا ہے اور نہ ہی ایسا شخص بننا جس کا امورِ دین کے اندر لوگوں پر اتباع لازم ہو مثلاً مفتی یا گواہ یا حدیث کا راوی۔

زیر بحث آیت نے یہ بتا دیا ہے کہ دین کے معاملے میں جن لوگوں کی اتباع کی جائے ان سب کے لیے عدالت اور صلاح شرط ہے۔ یہ آیت اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ نماز پڑھانے والے اماموں کو صالح اور نیکوکار ہونا چاہیے۔ کیونکہ آیت اس شخص کے لیے عدالت یعنی نیکوکاری

اور سلامت روی کی شرط پر دلالت کرتی ہے جیسے دین کے امور میں مقتدا کے منصب پر فائز کیا جائے۔

ارشاد باری ہے: اَلَمْ اَعْهَدْ اِلَيْكُمْ يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ اَنْ لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطٰنَ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ (کیا میں نے تم کو تاکید نہیں کر دی تھی، اے اولاد آدم، کہ تم شیطان کی فرمانبرداری نہ کرنا، وہ تمہارا کھلا دشمن ہے) نیز فرمایا: اَلَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ عَهِدَ اِلَيْنَا (جو لوگ کہتے ہیں اللہ نے ہم کو ہدایت کر دی ہے) خلفاء کا اپنے حکام اور قاضیوں سے عہد ان ہی معنوں میں ہے یعنی اس سے مراد وہ ہدایات اور احکامات ہیں جو خلیفہ کی طرف سے اپنے گورنروں اور قاضیوں کو وقتاً فوقتاً جاری کیے جاتے ہیں تاکہ وہ لوگوں کو ان پر عمل پیرا کریں اور ان کی روشنی میں لوگوں کے جھگڑے نمٹائیں۔

درج بالا وضاحت اس بنا پر ہے کہ اگر "عہد اللہ" اللہ کے اوامر کا نام ہے تو پھر قول باری: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ۔ دو میں سے ایک امر سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو یہ مراد ہے کہ ظالم مامورین و مکلفین کی فہرست سے خارج ہیں یا یہ مراد ہے کہ ظالموں کے لیے ایسے منصب اور مقام پر ہونا جائز نہیں ہے جس کے تحت ان سے اللہ کے اوامر اور احکام قبول کیے جائیں۔ پہلی صورت تو اس لیے باطل ہے کہ تمام مسلمانوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ اللہ کے اوامر دیگر لوگوں کی طرح ظالموں کے لیے بھی لازم ہیں۔ اور ان پر ظلم کا ٹھپہ صرف اس لیے لگتا ہے کہ وہ اوامر اللہ کے تارک ہوتے ہیں اور جب پہلی وجہ باطل ہوگئی تو اس سے دوسری صورت ثابت ہوگئی، وہ یہ کہ ظالم لوگوں کو اللہ کے اوامر اور ان کے اجرا کے سلسلے میں دیانت دار اور امین قرار نہیں دیا جا سکتا اور ان کی اقتدا نہیں کی جا سکتی۔ وہ ائمۂ دین نہیں بن سکتے۔

درج بالا وضاحت کی روشنی میں زیر بحث آیت سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ فاسق کی امامت باطل ہے اور فاسق شخص خلیفہ نہیں بن سکتا۔ اگر کوئی فاسق شخص اپنے آپ کو اس منصب پر فائز کر لے تو لوگوں پر اس کا اتباع لازم نہیں ہوگا۔ یہی بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: خالق کی معصیت میں کسی مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں کی جائے گی، میں بھی کہی گئی ہے۔ اس کی گواہی بھی قابلِ قبول نہیں ہوگی اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس کی دی ہوئی خبر یعنی روایت قابلِ تسلیم ہوگی۔ اگر وہ مفتی بن جائے تو اس کا فتویٰ نہیں چلے گا اور اسے نماز پڑھانے کے لیے امام نہیں بنایا جائے گا، البتہ اگر اسے امام بنا دیا جائے تو اس کی اقتدا میں نمازیوں کی

نماز درست ہو جائے گی۔ قول باری: وَلَا یَنَالُ عَھْدِی الظّٰلِمِیْنَ۔ ان تمام معانی اور امور کو حاوی ہے۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ امام ابوحنیفہ فاسق کی امامت اور خلافت کو جائز قرار دیتے اور اس کے اور حاکم کے درمیان فرق کرتے ہیں اور فاسق حاکم کی حکومت کو جائز قرار نہیں دیتے۔ یہ بات بعض متکلمین کے حوالے سے بیان کی گئی ہے۔ بیان کرنے والے کا نام زرقان ہے، لیکن زرقان نے اس بارے میں کذب بیانی سے کام لیا ہے اور ایک باطل بات کہی ہے۔ یہ شخص ان لوگوں میں بھی شامل نہیں ہے جن کی نقل کردہ باتیں قابلِ قبول ہوں۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس اعتبار سے قاضی اور خلیفہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے عدالت کی شرط ہے؛ نیز یہ کہ فاسق شخص نہ تو خلیفہ بن سکتا ہے اور نہ ہی حاکم، اس کی گواہی بھی قابلِ قبول نہیں ہے اور اگر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی حدیث کی روایت کرے تو اس کی یہ روایت بھی ناقابلِ قبول ہوگی۔ مذکورہ شخص امام ابوحنیفہ کے بارے میں درج بالا دعویٰ کس طرح کر سکتا ہے جبکہ بنی امیہ کے زمانے میں ابن ہبیرہ نے امام صاحب کو قضا کا عہدہ قبول کرنے پر مجبور کیا تھا اور مارا پیٹا بھی تھا۔ لیکن امام صاحب اپنی بات پر قائم رہے۔ اس پر ابن ہبیرہ بھی ضد میں آگیا اور ہر روز آپ کو کوڑوں کی سزا دینے لگا۔ حتیٰ کہ آپ کی جان جانے کا خطرہ پیدا ہو گیا۔ یہ دیکھ کر فقہاء نے آپ کو مشورہ دیا کہ ابن ہبیرہ کے کسی کام کی ذمہ داری سنبھال لیں تاکہ ایذارسانی کا یہ سلسلہ ختم ہو جائے۔ اس پر آپ نے بھوسے سے لدے ہوئے آنے والے جانوروں کی گنتی کا کام سنبھال لیا اور اس طرح آپ کو ابن ہبیرہ سے چھٹکارا مل گیا۔ پھر خلیفہ منصور نے آپ کو قضا کا عہدہ سنبھالنے کی دعوت دی اور انکار پر اس نے آپ کو قید کر دیا۔ پھر آپ نے ان اینٹوں کی گنتی کا کام سنبھال لیا جو بغداد کے شہر پناہ کی تعمیر کے لیے بنائی جاتی تھیں۔ ظالموں نیز ائمۂ جور کے خلاف قتال کرنے کے سلسلے میں آپ کا مسلک سب کو معلوم ہے۔ اسی بنا پر امام اوزاعی نے کہا تھا کہ ہم نے امام ابوحنیفہ کی ہر بات تسلیم کی حتیٰ کہ وہ ہمارے پاس تلوار لے کر آگئے، یعنی ظالموں کے خلاف قتال کرنے کا مسئلہ بیان کیا، لیکن ہم نے اسے قبول نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہ کا قول تھا کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر قول کے ذریعے فرض ہے۔ اگر یہ طریقہ کارگر نہ ہو تو پھر تلوار کے ذریعے قتال فرض ہے، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

ابراہیم الصائغ اہل خراسان کے فقہا اور ان کے عابد و زاہد محدثین میں سے تھے۔ انھوں نے امام صاحب سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں جب سوال کیا تو امام صاحب نے جواب میں فرمایا کہ:

یہ فرض ہے۔ اور اس کے ساتھ وہ حدیث بیان کی جس کی روایت عکرمہ سے کی گئی ہے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: سب سے افضل شہید حمزہ بن عبدالمطلب ہیں، نیز وہ شخص جو ظلم و جور کرنے والے امام کے سامنے کھڑا ہو کر اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرے اور پھر قتل ہو جائے۔ ابراہیم الصائغ امام صاحب کی یہ باتیں سن کر مرو (ایک شہر کا نام) واپس آگئے اور ابو مسلم خراسانی (عہد عباسی کے ابتدائی دور کا مشہور سپہ سالار) کے سامنے کھڑے ہو کر اسے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرتے رہے پھر اس کے ظلم و ستم اور ناحق خونریزی پر برملا ٹوکتے رہے۔ ابو مسلم کچھ عرصے تک ان کی یہ تنقید برداشت کرتا اور پھر انھیں قتل کرا دیا۔

زید بن علی کے سلسلے میں امام صاحب کا رویہ سب کے علم میں ہے۔ آپ ان کے لیے رقمیں بھیجتے اور لوگوں کو ان کا ساتھ دینے اور ان کے ساتھ مل کر قتال کرنے کے وجوب کا خفیہ طور پر فتویٰ دیتے رہے۔ امام صاحب نے عبداللہ بن حسن کے دونوں بیٹوں محمد اور ابراہیم کے سلسلے میں بھی اپنا یہی رویہ رکھا تھا (مذکورہ بالا حضرات وہ تھے جنھوں نے عباسی خلیفہ سفاح اور منصور کے ظلم و ستم اور خونریزی کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا) ابو اسحٰق الفزاری نے جب امام صاحب سے پوچھا کہ ”آپ نے میرے بھائی ابراہیم (یہ صاحب تاریخ میں نفس ذکیہ کے نام سے مشہور ہیں) کے ساتھ مل کر عباسی خلیفہ کے خلاف خروج کا کیوں مشورہ دیا؟ میرا بھائی آپ کے مشورے پر چل کر قتل ہو گیا۔ تو امام صاحب نے جواب میں فرمایا: تمھارے بھائی کا خروج میرے نزدیک تمھارے خروج سے زیادہ پسندیدہ ہے۔“ یاد رہے کہ ابو اسحٰق بصرہ کی طرف نکل گئے تھے۔

دراصل بعض کم درجہ قسم کے اصحاب حدیث نے امام صاحب پر اس قسم کی تنقید کی ہے۔ ان لوگوں کی وجہ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام ٹھپ ہو کر رہ گیا تھا جس کے نتیجے میں ظلم و ستم ڈھانے والے لوگ اسلام پر غالب آگئے۔ سوچنے کی بات ہے کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بارے میں جس شخص کا مسلک یہ ہو وہ کس طرح فاسق کی امامت کو جائز سمجھ سکتا ہے۔ اگر ہم یہاں حسن ظن سے کام لے کر یہ کہیں کہ امام صاحب پر تنقید کرنے والوں نے جان بوجھ کر کذب بیانی سے کام نہیں لیا ہے تو اتنا ضرور کہیں گے کہ وہ امام صاحب نیز فقہائے عراق کے اس قول سے غلط فہمی کا شکار ہوئے ہیں کہ اگر قاضی فی نفسہ عادل ہو اور اسے کسی ظالم حاکم کی طرف سے عہدہ قضا پر مقرر کر دیا جائے تو اس کے فیصلے نافذ العمل ہوں گے۔ نیز حاکموں کے فاسق اور ظالم ہونے کے باوجود ان کے پیچھے نماز درست ہوگی۔ یہ ایک درست مسلک ہے، لیکن اس میں کوئی دلالت موجود نہیں

ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ امام صاحب فاسق کی امامت کو جائز قرار دیتے تھے۔ اس لیے کہ قاضی اگر عادل ہو تو وہ بایں معنی قاضی ہوگا کہ اس کے لیے احکامات کی تنفیذ ممکن ہوگی اور جو شخص اس کے احکامات کو قبول کرنے سے باز رہے گا اسے یہ احکامات قبول کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار اور قدرت ہوگی۔ اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ اسے کس نے اس عہدۂ قضا پر مامور کیا ہے کیونکہ مامور کرنے والا حاکم قاضی کے دیگر اعوان اور کارندوں جیسا ہوگا۔ جبکہ قاضی کے مددگاروں کے لیے عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شہر والے جن کا کوئی حاکم نہ ہو اکٹھے ہو کر اپنے میں سے کسی عادل شخص کو قضا کا عہدہ سپرد کر دیں اور اس سے وعدہ کر لیں کہ جو لوگ اس کے فیصلوں کو تسلیم کرنے سے باز رہیں گے ان کے خلاف یہ لوگ اس کی مدد کریں گے، تو اس صورت میں مذکورہ قاضی کے تمام فیصلے نافذ العمل ہوں گے خواہ اسے اس عہدے کا پروانہ کسی امام یا سلطان کی طرف سے حاصل نہ بھی ہو۔ اسی بنا پر شریح اور دیگر تابعین نے بنی امیہ کی طرف سے عہدۂ قضا قبول کیا تھا۔ شریح تو حجاج کے زمانے تک کوفہ کے قاضی رہے، جبکہ یہ ایک حقیقت ہے کہ پورے عرب اور مروان کے سارے خاندان میں عبدالملک بن مروان (اموی خلیفہ) سے بڑھ کر کوئی شخص ظالم اور فاسق و کافر نہیں تھا اور عبدالملک کے مقرر کردہ تمام عمال (گورنروں) میں کوئی عامل حجاج سے بڑھ کر ظالم اور فاسق و کافر نہیں تھا۔ عبدالملک ہی وہ پہلا شخص تھا جس نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام سرانجام دینے والے لوگوں کی زبانیں کاٹ ڈالی تھیں۔ ایک دفعہ منبر پر چڑھ کر کہنے لگا: "خدا کی قسم! میں کوئی کمزور خلیفہ نہیں ہوں۔ (اشارہ حضرت عثمانؓ کی طرف تھا) اور نہ ہی کوئی مصلحت کوش خلیفہ (اشارہ حضرت معاویہؓ کی طرف تھا) تم لوگ ہمیں بہت سی باتیں کرنے کا حکم دیتے ہو اور خود یہ باتیں اپنی ذات کے سلسلے میں بھول جاتے ہو۔ خدا کی قسم آج کے بعد جو شخص بھی مجھ سے تقویٰ اور اللہ سے ڈرنے کی بات کرے گا میں اس کی گردن اڑا دوں گا۔

اس زمانے میں لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ اپنے وظائف بیت المال سے وصول کیا کرتے تھے جیسے مختار ثقفی کذاب نے اپنی حکومت قائم کر لی تو وہ حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ اور محمد بن الحنفیہ کی طرف مال و اسباب ارسال کیا کرتا تھا اور یہ حضرات مذکورہ مال و اسباب قبول کر لیا کرتے تھے۔ محمد بن عجلان نے القعقاع سے نقل کیا ہے کہ عبدالعزیز بن مروان نے حضرت ابن عمرؓ کو پیغام بھیجا کہ اپنی ضروریات سے مجھے آگاہ کریں۔ اس پر حضرت ابن عمر نے اسے لکھا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: "کہ اوپر کا ہاتھ نیچے کے ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے" اور میرا خیال ہے کہ اوپر کا ہاتھ دینے والے

کا ہاتھ ہے اور نیچے کا ہاتھ لینے والے کا ہاتھ ہے، اس لیے میں تم سے کوئی چیز طلب نہیں کروں گا۔ اور نہ وہ وظیفہ واپس کروں گا جو اللہ نے تمہارے ذریعہ مجھے رزق کے طور پر عطا کیا ہے۔ والسلام۔

حسن بصری، سعید بن جبیر اور شعبی، نیز تمام دیگر حضرات تابعین ان ظالموں سے اپنے وظائف وصول کرتے تھے۔ ان کی یہ وصولی اس بنا پر نہیں تھی کہ انھیں ان ظالموں سے لگاؤ تھا اور ان کی امامت کو درست سمجھتے تھے، بلکہ یہ حضرات اس بنا پر اپنے وظائف وصول کرتے تھے کہ وہ ان وظائف کو اپنا ایسا حق سمجھتے تھے جو فاجر قسم کے لوگوں کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ حضرات از راہ موالات اور دوستی کس طرح یہ حقوق حاصل کر سکتے تھے جبکہ انھوں نے حجاج کے خلاف تلوار لے کر خروج کیا تھا۔ اس کے خلاف چار ہزار تابعین اور فقہاء نے عبدالرحمٰن بن الاشعث کی ہمرکابی میں پہلے اہواز کے مقام پر جنگ کی تھی اور پھر بصرہ کے مقام پر اور اس کے بعد کوفہ کے قریب دریائے فرات کی جانب سے دیر جماجم کے مقام پر۔ انھوں نے عبدالملک بن مروان سے خلافت کی بیعت توڑ دی تھی۔ اس پر لعنت بھیجتے رہے تھے اور اس سے اپنی برأت کا اظہار کرتے تھے۔ حضرت معاویہؓ کے ساتھ بھی ان حضرات سے پہلے لوگوں کا یہی رویہ تھا۔ جب حضرت علیؓ کی شہادت کے بعد حضرت معاویہؓ تخت خلافت پر متمکن ہو گئے تھے۔ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ بھی اپنے وظائف وصول کرتے تھے اور اس زمانے کے صحابۂ کرام کا بھی یہی طریق کار تھا، حالانکہ یہ حضرات خلیفۂ وقت حضرت معاویہؓ سے موالات کا کوئی رشتہ نہیں رکھتے تھے، بلکہ ان سے اس طرح بیزاری کا اظہار کرتے تھے جس طرح حضرت علیؓ اپنی وفات تک ان سے بیزار رہے تھے، چنانچہ اس بنا پر ظالم حکمرانوں کی طرف سے عہدۂ قضا قبول کرنے اور ان سے اپنے وظائف وصول کرتے میں ایسی کسی دلالت کا وجود نہیں جس سے یہ ظاہر ہو کہ یہ حضرات ان ظالموں سے دوستی کا رشتہ رکھتے تھے اور ان کی امامت کے قائل تھے۔

بعض غبی قسم کے روافض نے قول باری (لَا يَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ) سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی امامت کی تردید پر یہ کہہ کر استدلال کیا ہے کہ یہ دونوں حضرات زمانۂ جاہلیت میں حالت شرک کے اندر ظلم کیا کرتے تھے۔ ان کا یہ استدلال حد سے بڑھی جہالت پر مبنی ہے کیونکہ ظالم ہونے کا دھبہ صرف اس شخص کو لگتا ہے جو ظلم ڈھاتے پر ڈٹا رہے۔ جو شخص ظلم کرنے سے تائب ہو جائے اس سے یہ دھبہ زائل ہو جاتا ہے اور پھر اس پر ظلم کرنے کا حکم عائد کرنا جائز نہیں

رہتا۔ اس لیے کہ اگر حکم کا تعلق کسی صفت سے ہو اور وہ صفت زائل ہو جائے تو حکم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ ظلم کی صفت تو ایک قابلِ مذمت صفت ہے اور یہ صرف اس شخص کو لاحق ہوتی ہے جو ظلم ڈھانے پر ڈٹا رہتا ہے۔ جب اس سے یہ صفت زائل ہو جاتی ہے تو حکم بھی زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایسے شخص سے اللہ کے عہد کو حاصل کرنے کی نفی کا حکم بھی زائل ہو جائے گا جس کا ذکر قول باری: لَا یَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ کے اندر ہوا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری: وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا (اور ان لوگوں کی طرف مائل نہ ہو جاؤ جنھوں نے ظلم کیا) میں ظالموں کی طرف میلان کی ممانعت کر دی گئی ہے جب تک وہ اپنے ظلم پر قائم رہیں۔ اسی طرح قول باری ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ مِنْ سَبِيْلٍ (نیکوکاروں پر کوئی گرفت نہیں) گرفت نہ ہونے کی بات اس وقت تک ہے جب تک یہ اپنی نیکوکاری پر قائم رہیں۔ اس لیے قول باری: لَا یَنَالُ عَهْدِي الظّٰلِمِيْنَ میں ان لوگوں سے عہد کی نفی نہیں کی گئی جو اپنے ظلم سے تائب ہو جائیں، کیونکہ ایسی صورت میں انھیں ظالم نہیں کہا جا سکتا جس طرح کفر سے توبہ کرنے والے اور فسق سے تائب ہو جانے والے کو کافر اور فاسق نہیں کہا جا سکتا، بلکہ یہ کہا جائے گا کہ "فلاں شخص کافر یا فاسق یا ظالم تھا" اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: میرا عہد اس شخص کو نہیں پہنچے گا جو کافر تھا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص سے اس عہد کی نفی کر دی جو ظلم کے دھبے کا حامل ہو، ظلم کا اسم اس کے ساتھ چپکا ہوا ہو اور اس کی ذات میں موجود ہو۔

قول باری ہے: وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا (اور یہ کہ ہم نے اس گھر (کعبے) کو لوگوں کے لیے مرکز اور امن کی جگہ قرار دیا تھا) بیت سے بیت اللہ یعنی کعبہ مراد ہے صرف بیت کے علی الاطلاق ذکر پر اس لیے اکتفا کر لیا گیا کہ اس پر الف لام داخل ہے کیونکہ الف لام کا دخول ایک معہود چیز کو معرّف بنانے یا جنس کا مفہوم ادا کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اس کلام کے مخاطبین کو علم تھا کہ یہاں جنس مراد نہیں ہے اس لیے اس کا انصراف اس چیز یعنی کعبہ کی طرف ہو گیا جو مخاطبین کے نزدیک معہود تھی۔ قول باری: مَثَابَةً لِّلنَّاسِ کی تفسیر میں حسن سے مروی ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ لوگ اس کی طرف ہر سال لوٹ لوٹ کر آتے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ بیت اللہ سے جو شخص بھی واپس جاتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ ابھی اس کی مراد پوری نہیں ہوئی ہے، اس لیے وہ پھر اس کی طرف واپس ہوتا ہے۔ ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ لوگ بیت اللہ کا حج کرتے جاتے ہیں اور انھیں اس کا ثواب ملتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل لغت کے قول کے مطابق اس لفظ کی اصل تعلق (ثاب، یثوب مثابۃ وثوابًا) سے ہے جس کے معنی واپس آنے کے ہیں۔ بعض کے قول کے مطابق اس پر حرف ھاء (گول تاء) کا دخول مبالغے کے لیے ہے۔ جس طرح مبالغے کے طور پر کہا جاتا ہے۔ نسابۃ، علامۃ، سیّارۃ (انساب کا بڑا ماہر، بہت بڑا عالم، بہت چلنے والا) فراء نحوی کے قول کے مطابق یہ لفظ اسی طرح ہے جیسے کہا جاتا ہے: المقامۃ، المقامہ (ٹھہرنا)

حضرات سلف سے سطور بالا میں جو تین تاویلیں نقل کی گئی ہیں، یعنی ہر سال لوگوں کا بیت اللہ کی طرف رجوع کرنا، لوگوں کا بیت اللہ کے حج کو جانا اور اس پر ثواب پانا اور بیت اللہ سے واپس آنے والے شخص کے دل میں اس کی طرف واپس جانے کی امنگ کا موجزن ہونا، آیت کے لفظ میں چونکہ ان تینوں کا احتمال ہے اس لیے تمام معانی مراد لینا جائز ہے، جو حضرات اس کی تاویل یہ کرتے ہیں کہ بیت اللہ سے واپس آنے والے کے دل میں دوبارہ جانے کی امنگ ہوتی ہے، ان کی تاویل کی گواہی اس قول باری سے ظاہر ہے: فَاجْعَلْ اَفْئِدَۃً مِّنَ النَّاسِ تَھْوِیْٓ اِلَیْھِمْ (پس تو لوگوں کے دلوں کو ان کا مشتاق بنا دے) اس لفظ: مَثَابَۃً نے طواف کے عمل پر نص کر دی ہے کیونکہ بیت اللہ طواف کے لیے مقصود اور طواف کا ٹھکانا ہے۔ اس میں طواف کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ یہ تو صرف اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ طواف کرنے والا ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔

عمرہ کو واجب قرار دینے والے حضرات بعض دفعہ اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیت اللہ کو ایسا مرکز بنا دیا ہے جس طرف لوگ بار بار لوٹ کر آتے ہیں تو اس کی طرف لوٹ لوٹ کر آنا حج کے بعد عمرہ کرنے کا مقتضی ہے۔ لیکن اس استدلال میں کوئی جان نہیں ہے کیونکہ لفظ کے اندر ایجاب کی دلیل موجود نہیں ہے۔ لفظ کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ اللہ نے لوگوں کے لیے بیت اللہ کی طرف واپس آنا مقرر کر دیا ہے اور اس پر ان سے ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ یہ بات استحباب کی مقتضی ہے ایجاب کی نہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص آپ سے کہے کہ "تم چاہو تو عمرہ کر لو اور چاہو تو نماز پڑھ لو" تو اس میں آپ پر وجوب کی کوئی بات نہیں ہوگی۔ علاوہ ازیں آیت میں بیت اللہ کی طرف عمرہ کے لیے واپس آنے کی تخصیص نہیں ہے۔ اس کے ساتھ حج کے اندر طواف قدوم، طواف زیارت اور طواف صدر ہے۔ ان طوافوں کی وجہ سے بیت اللہ کی طرف بار بار واپس آنا حاصل ہو جاتا ہے۔

جب ایک شخص یہ تمام طواف کرے گا تو آیت میں مذکورہ لفظ سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ اس لیے ہم یہ کہیں گے کہ اس لفظ کے اندر عمرہ کے وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

قول باری (وَ اَمْنًا) میں بیت اللہ کو امن کے وصف سے موصوف کیا گیا ہے اور اس سے پورا حرم مراد ہے۔ جس طرح یہ قول باری: ھَدْیًا بَالِغَ الْکَعْبَۃِ (کعبہ کو پہنچنے والا ہدی یعنی قربانی کا جانور) اس سے مراد حرم ہے، نفس کعبہ مراد نہیں ہے، کیونکہ قربانی کے جانور کو نہ تو کعبہ کے اندر ذبح کیا جاتا ہے اور نہ مسجد حرام ہی میں۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِیْ جَعَلْنَاہُ لِلنَّاسِ سَوَاءَ نِ الْعَاکِفُ فِیْہِ وَالْبَادِ (اور مسجد حرام سے جسے ہم نے لوگوں کے لیے مقرر کیا ہے کہ اس میں رہنے والا اور باہر سے آنے والا سب برابر ہیں) حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: یہ اس لیے کہ سارا حرم مسجد ہے۔ اسی طرح قول باری ہے اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ فَلَا یَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِھِمْ ھٰذَا (مشرکین تو محض ناپاک ہیں۔ اب وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب بھی نہ آئیں) اس سے مراد یہ ہے کہ انھیں حج کرنے اور مقامات نسک پر جانے سے روک دیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کو دیکھیے کہ جب آپ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اعلان برأت دے کر بھیجا تو فرمایا کہ: اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے نہ آئے۔ آپؐ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے آیت کی مراد واضح فرما دی۔ ایک اور آیت میں ارشاد باری ہے: اَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا اٰمِنًا (کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے امن والا ایک حرم بنا دیا) اللہ سبحانہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا میں فرمایا: رَبِّ اجْعَلْ ھٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا (اے میرے رب! اسے امن والا شہر بنا دے) یہ تمام آیات اس امر پر دال ہیں کہ بیت اللہ کو امن کی صفت کے ساتھ موصوف کرنا پورے حرم کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ حرم کی حرمت کا تعلق جب بیت اللہ کے ساتھ ہے تو یہ بات جائز ہے کہ بیت کے اسم کے ذریعے پورے حرم کی تعبیر کی جائے اس لیے کہ حدود حرم میں امن حاصل ہوتا ہے اور اس میں قتل و قتال کی ممانعت ہے۔ اسی طرح اشہر حرم کی حرمت کا تعلق بھی بیت اللہ کے ساتھ ہے کیونکہ ان مہینوں میں لوگوں کو امن حاصل ہونا حج کی وجہ سے ہے اور حج کا مرکز بیت اللہ ہے۔

قول باری: وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَیْتَ مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا اللہ کی طرف سے حکم ہے، خبر نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری: رَبِّ اجْعَلْ ھٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا اور قول باری: وَمَنْ

دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا۔ حکم کے طور پر ہے۔ یہ قولِ باری اس بات کی خبر نہیں ہے کہ جو شخص بیت اللہ میں داخل ہو جائے گا اسے کوئی تکلیف لاحق نہیں ہوگی، اس لیے کہ اگر یہ خبر کی صورت میں ہوتا تو خارجی اعتبار سے صورتِ حال وہی ہوتی جس کی خبر دی گئی ہے، کیونکہ اللہ کی دی ہوئی خبروں کے لیے ضروری ہے کہ خارجی اعتبار سے بھی صورتِ حال اسی طرح ہو جس کی خبر دی گئی ہے جبکہ اللہ سبحانہ نے خود دوسری جگہ ارشاد فرمایا ہے: وَلَا تُقَاتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْکُمْ فِیْہِ، فَاِنْ قَاتَلُوْکُمْ فَاقْتُلُوْھُمْ (اور ان کے ساتھ مسجد حرام کے پاس اس وقت تک جنگ نہ کرو جب تک یہ تمہارے ساتھ وہاں جنگ نہ کریں۔ اگر یہ تمہارے ساتھ جنگ کریں تو پھر انھیں قتل کرو)

اس آیت کے ذریعے اللہ نے مسجد حرام کے پاس قتل کے وقوع کی خبر دی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں مذکورہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے حرم میں امن قائم رکھنے کے حکم کے قبیل سے ہے، نیز یہ کہ وہاں پناہ لینے والے کو قتل نہ کیا جائے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے لے کر آج تک حرم کا یہی حکم ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں بھی عرب کے لوگ حرم کے سلسلے میں اسی بات کا اعتقاد رکھتے تھے اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت کی بچی کھچی صورت کے تحت حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کرنا عظیم گناہ سمجھتے تھے۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے احمد بن حنبل نے، ان سے الولید بن مسلم نے، ان سے اوزاعی نے، ان سے یحییٰ نے ابو سلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھوں مکہ فتح کرا دیا تو آپؐ کھڑے ہوئے اور حمد و ثنا کے بعد فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ سے ہاتھیوں کو روک دیا اور مکہ پر اپنے رسول اور اہلِ ایمان کو غالب کر دیا۔ میرے لیے بھی اسے صرف دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا گیا تھا اور پھر اب یہ قیامت تک کے لیے حرم ہے۔ اس کے درخت نہیں کاٹے جائیں گے نہ اس کے شکار ہی کو بھگایا جائے گا اور نہ یہاں پڑا ہوا لقطہ ہی کسی کے لیے حلال ہوگا، سوائے اس شخص کے جو اسے اٹھا کر اس کے مالک تک پہنچانا چاہے۔ یہ سن کر حضرت عباسؓ نے عرض کیا: اللہ کے رسول، سوائے اذخر (ایک قسم کی گھاس) کے۔ کیونکہ اسے ہماری قبروں اور گھروں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: "سوائے اذخر کے۔"

محمد بن بکر نے ان سے ابوداؤد نے، ان سے عثمان بن ابی شیبہ نے، ان سے جریر نے منصور سے

انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے بیان کیا: اور اس کی تر گھاس نہیں کاٹی جائے گی۔ آپؐ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اس دن ہی حرام قرار دیا تھا جس دن اس نے زمین اور آسمانوں کی تخلیق کی، مجھ سے پہلے کسی کے لیے بھی اسے حلال نہیں کیا گیا اور میرے لیے بھی اسے صرف دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا گیا تھا۔

ابن ابی ذویب نے سعید المقبری سے، انھوں نے ابو شریح الکعبی سے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرم قرار دیا ہے، لوگوں نے اسے حرم قرار نہیں دیا۔ اب یہاں کسی کا خون ہرگز نہ بہایا جائے، اللہ تعالیٰ نے اسے میرے لیے دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا تھا اور لوگوں کے لیے اسے حلال قرار نہیں دیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتا دیا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اس دن ہی حرام قرار دیا تھا جس دن اس نے زمین و آسمان کی تخلیق کی تھی، اس نے یہاں خونریزی کی ممانعت کر دی ہے اور اس کی حرمت اب قیامت تک باقی رہے گی، آپؐ نے یہ بھی بتا دیا کہ مکہ کی تحریم میں یہاں کے شکار کی بھی تحریم شامل ہے، نیز یہاں کے درخت کاٹنا اور تر گھاس اکھاڑنا بھی حرام ہے۔

اگر کوئی شخص یہاں یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ کی درخواست پر اذخر گھاس کو ممانعت کے حکم سے مستثنیٰ کر دیا، حالانکہ اس سے پہلے آپؐ نے علی الاطلاق تمام چیزوں کی ممانعت کر دی تھی اور یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ فعل پر تمکین سے پہلے نسخ جائز نہیں ہوتا، آخر اس کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو اذخر کی اباحت کی اس وقت خبر دے دی ہو جب حضرت عباسؓ نے آپؐ سے اس کی اباحت کی درخواست کی جس طرح یہ قول باری ہے: فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأْذَنْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ (اگر یہ لوگ آپ سے اپنے بعض کاموں کے سلسلے میں جانے کی اجازت مانگیں تو آپؐ ان میں سے جسے چاہیں جانے کی اجازت دے دیں) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آپؐ کو لوگوں کی طرف سے درخواست پر اجازت دینے کا اختیار دیا۔ اللہ تعالیٰ نے اگرچہ نص اور توقیف کے ذریعے مکہ کی حرمت بتا دی تھی، تاہم مکہ میں موجود اللہ کی نشانیاں اور اس کی توحید پر ان کی دلالت نیز مکہ کے ساتھ توحید باری کا اختصاص ایسی باتیں ہیں جو مکہ مکرمہ کی عظمت اور اس کی تعظیم کی موجب ہیں اور اس کا مشاہدہ شکار کے ان جانوروں میں کیا جا سکتا ہے جنھیں یہاں مکمل امن حاصل ہوتا ہے۔

اگرچہ حرم کا سارا حصّہ زمین کے تمام دوسرے حصوں کے مشابہ ہے اور اس حصے میں ہرن اور کتے کا اجتماع ہوتا ہے، لیکن کیا مجال کہ کوئی کتا کسی ہرن کا پیچھا کرے اور اسے بھاگنے پر مجبور کردے، البتہ جب یہ دونوں حدودِ حرم سے باہر نکل جاتے ہیں تو کتا ہرن پر حملہ آور ہو جاتا ہے اور ہرن اس سے بچنے کے لیے دوڑنا شروع کر دیتا ہے۔ یہ صورت درحقیقت توحید باری نیز حضرت اسماعیل کی تفضیل اور ان کی شان کی عظمت پر دلالت کرتی ہے۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی ایک جماعت سے حرم کے شکار نیز وہاں کے درخت کاٹنے کی ممانعت مروی ہے، نیز یہ بھی مروی ہے کہ اگر حرم میں کسی شکار کو ہلاک کر دیا جائے یا کوئی درخت کاٹ لیا جائے تو اس کا بدلہ (کفارہ) ادا کرنا واجب ہے۔

قول باری ہے: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيْمَ مُصَلًّى (اور لوگوں کو حکم دیا تھا کہ ابراہیم جہاں عبادت کے لیے کھڑا ہوتا ہے اس مقام کو مستقل جائے نماز بنا لو) یہ آیت طواف کی دو رکعتوں کے لزوم پر دلالت کرتی ہے۔ قول باری: مَثَابَةً لِلنَّاسِ. طواف کے عمل کا مقتضی ہے اور پھر اس پر زیر بحث آیت کو عطف کیا گیا۔ اس آیت میں مذکورہ امر کا صیغہ ظاہراً ایجاب پر مبنی ہے جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طواف نماز کا موجب ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایت منقول ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے طواف کی نماز مراد لی ہے۔

یہ وہ روایت ہے جسے محمد بن بکر نے بیان کیا ہے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبداللہ بن محمد النفیلی نے، ان سے حاتم بن اسماعیل نے، ان سے جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابر سے، حضرت جابر نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی تفصیلات بیان کرتے ہوئے کہا کہ آپ نے رکن کا استلام کیا اور طواف کے تین اشواط میں رمل کیا اور چار اشواط میں اپنے قدموں پر چلے، پھر آپ مقام ابراہیم کی طرف بڑھے اور یہ آیت تلاوت کی: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرَاهِيْمَ مُصَلًّى۔ آپ نے مقام ابراہیم کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان رکھ کر دو رکعتیں ادا کیں۔

جب آپ نے مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعتیں ادا کرنے کے وقت درج بالا آیت تلاوت کی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ آیت میں طواف کے بعد نماز مراد ہے۔ اور چونکہ آیت کا صیغہ امر کا ہے اس لیے اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے یہ دو رکعتیں بیت اللہ کے پاس ادا کیں۔

یہ روایت محمد بن بکر نے بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبداللہ بن عمر القواریری نے،

ان سے یحییٰ بن سعید نے، ان سے السائب نے اپنے والد سے کہ وہ حضرت ابن عباسؓ کو لا کر حجر اسود سے متصل رکن کے ساتھ ملے ہوئے تیسرے کنارے پر کھڑا کر دیتے جو باب کعبہ کے متصل ہے، حضرت ابن عباسؓ فرماتے: میں یہ ثابت کر سکتا ہوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہیں کھڑے ہو کر نماز پڑھتے تھے، پھر حضرت ابن عباسؓ وہیں کھڑے ہو کر نماز ادا کرتے۔ اسی طرح زیر بحث آیت کی طواف کی نماز پر دلالت ہو گئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کبھی مقام ابراہیم کے پاس اور کبھی اس کے سوا کسی اور مقام پر نماز ادا کرنا اس بات کی دلیل بن گیا کہ مقام ابراہیم کے پاس اس نماز کی ادائیگی واجب نہیں ہے۔

عبدالرحمٰن القاری نے حضرت عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے صبح کی نماز کے بعد طوافِ کعبہ کیا اور پھر سوار ہو کر مقام ذی طوی پہنچ گئے اور وہاں طواف کی دو رکعتیں ادا کیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے طواف کی نماز حطیم کے اندر ادا کی۔ حسن بصری اور عطا سے مروی ہے کہ انھوں نے مقام ابراہیم کے پیچھے طواف کی نماز نہیں پڑھی۔

قول باری: مَقَامِ اِبْرَاهِیْمَ کی مراد کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ سارا حج مقام ابراہیم ہے۔ عطا نے کہا ہے کہ: مقام ابراہیم عرفات، مزدلفہ اور جمرات ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق سارا حرم مقام ابراہیم ہے۔ السدی نے کہا ہے کہ مقام ابراہیم وہ پتھر ہے جسے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی زوجۂ محترمہ نے اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاؤں تلے رکھا تھا جب انھوں نے ان کا سر دھویا تھا۔ اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام سواری پر تھے۔ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی بیوی نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سر کا ایک حصہ دھویا اور پھر پتھر کو نیچے سے اٹھایا تو دیکھا کہ اس میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قدم اندر تک چلا گیا تھا۔ پھر اسے دوسری طرف نیچے رکھ کر سر کا دوسری طرف کا حصہ دھویا اور دیکھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قدم پتھر میں پھر اندر تک چلا گیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس پتھر کو اپنے شعائر کا حصہ قرار دے دیا اور فرمایا: وَاتَّخِذُوْا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهِیْمَ مُصَلًّی ایسی ہی روایت حسن بصری، قتادہ اور الربیع بن انس سے بھی منقول ہے۔ اور زیادہ ظاہر بات یہی ہے کہ مقام ابراہیم سے یہی مراد ہے۔ کیونکہ حرم کو علی الاطلاق مقام ابراہیم کا نام نہیں دیا جاتا۔ یہی بات ان تمام مواضع کے متعلق کہی جائے گی جن کا ذکر ہم نے دوسرے حضرات کی تاویلات کے سلسلے میں کیا ہے کہ مقام ابراہیم سے مذکورہ پتھر ہی مراد ہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جسے

حمید نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ: اللہ کے رسولؐ اگر آپؐ مقام ابراہیم کو جائے نماز بنا لیتے تو اچھا ہوتا۔ اس پر اللہ سبحانہ نے زیر بحث آیت نازل فرمائی اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں نماز ادا کی۔

اس پر اللہ تعالیٰ کا وہ حکم بھی دلالت کرتا ہے جو ہمیں نماز ادا کرنے کے سلسلے میں اس نے دیا ہے کیونکہ حرم سے نماز کا کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ان تمام مقامات ہی سے جن کا ذکر حضرات سلف نے مقام ابراہیم کی تاویل کے سلسلے میں کیا ہے۔ یہ مقام ابراہیم اللہ کی وحدانیت اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نبوت پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ نے اس پتھر میں مٹی کی نرمی پیدا کر دی جس سے حضرت ابراہیم علیہ السلام کا پاؤں اس میں اندر تک چلا گیا اور یوں یہ پتھر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا ایک معجزہ بھی ہے۔

قول باری: مُصَلًّی سے کیا معنی مراد ہے؟ اس بارے میں بھی اختلاف رائے ہے۔ مجاہد کے قول کے مطابق یہ جائے دعا ہے۔ اس کا تعلق نماز سے اس لیے قائم کیا گیا کہ نماز بھی دعا ہے جیسا کہ قول باری ہے: یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ (اے ایمان والو! تم بھی آپ پر رحمت بھیجو) یعنی دعا کرو، حسن بصری نے کہا ہے کہ اس سے مراد قبلہ ہے۔ قتادہ اور السدی نے کہا ہے کہ لوگوں کو اس جگہ نماز پڑھنے کا حکم دیا گیا ہے۔ لفظ کا ظاہر بھی اسی مفہوم کا متقضی ہے۔ اس لیے کہ جب لفظ صلوٰۃ علی الاطلاق ہو تو اس سے وہ صلوٰۃ مفہوم ہوتی ہے جسے رکوع اور سجود کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ آپؐ نہیں دیکھتے کہ "شہر کا مصلّٰی" وہ مقام ہے جس میں عید کی نماز ادا کی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے فرمایا تھا: مصلّٰی تمھارے آگے ہے۔ اس سے آپؐ کی مراد وہ مقام تھا جہاں نماز ادا کی جاتی تھی۔ اس پر یہ امر بھی دلالت کرتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زیر بحث آیت تلاوت کرنے کے بعد نماز ادا کی تھی۔ جو حضرات مصلّٰی سے قبلہ مراد لیتے ہیں ان کی مراد بھی نماز کے معنی کی طرف راجع ہے، اس لیے کہ نمازی مقام ابراہیم کو اپنے اور بیت اللہ کے درمیان رکھتا ہے اور اس طرح مقام ابراہیم اس کے لیے قبلہ بن جاتا ہے نیز نماز کے اندر چونکہ دعا ہوتی ہے اس لیے مذکورہ لفظ، یعنی مصلّٰی کو صلوٰۃ کے معنوں پر محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ نماز ہی ان تمام معانی پر مشتمل ہے جن کی نشاندہی سلف نے زیر بحث آیت کی تاویل میں کی ہے۔

قول باری ہے: وَعَهِدْنَآ اِلٰٓی اِبْرٰهٖمَ وَاِسْمٰعِیْلَ اَنْ طَهِّرَا بَیْتِیَ لِلطَّآئِفِیْنَ

وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ (اور ہم نے ابراہیم اور اسماعیل کو تاکید کی تھی کہ میرے اس گھر کو طواف اور اعتکاف اور رکوع اور سجدہ کرنے والوں کے لیے پاک رکھو) قتادہ، عبید بن عمیر، مجاہد اور سعید بن جبیر نے اس کی تفسیر میں کہا ہے "تم دونوں اسے شرک اور بتوں کی پرستش سے پاک رکھو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر جب آپ بیت اللہ میں داخل ہوئے تو آپؐ نے دیکھا کہ مشرکین نے وہاں بت نصب کر رکھے ہیں۔ آپؐ نے انھیں توڑ ڈالنے کا حکم دیا اور اپنے دست مبارک میں ایک چھڑی لے کر ان بتوں کو ٹھوکے لگاتے اور پڑھتے جاتے: جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا۔ (حق آگیا اور باطل مٹ گیا اور باطل تو مٹنے ہی والا ہے)

ایک قول کے مطابق زیر بحث آیت کا مفہوم ہے: تم دونوں اسے گوبر اور خون سے پاک کردو جسے مشرکین یہاں پھینک جاتے تھے۔" السدی کے قول کے مطابق یہ مفہوم ہے: میرے گھر کی تعمیر طہارت پر کرو۔ جس طرح یہ قول باری ہے (اَفَمَنْ اُسِّسَ بُنْيَانُهٗ عَلٰى تَقْوٰى مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ (پھر تمھارا کیا خیال ہے کہ بہتر انسان وہ ہے جس نے اپنی عمارت کی بنیاد خدا کے خوف اور اس کی رضا کے طلب پر رکھی) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تمام معانی اور الفاظ کے اندر گنجائش ہے اور یہ معانی ایک دوسرے کے منافی بھی نہیں ہیں، اس لیے آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ میرے گھر کی تعمیر طہارت پر کرو اور اسے گوبر اور خون وغیرہ سے بھی پاک رکھو اور بتوں کو اس میں رکھنے کی کسی کو اجازت نہ دو۔

قول باری (لِلطَّائِفِيْنَ سے کیا معنی مراد ہے؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ جویبر نے ضحاک سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان سے وہ لوگ مراد ہیں جو حج کرنے کے لیے آئیں اور قول باری: وَالْعَاكِفِيْنَ سے اہل مکہ مراد ہیں۔ یہی لوگ یہاں قیام کرنے والے تھے۔

عبدالملک نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ عاکفین سے مراد وہ لوگ ہیں جو دیگر شہروں سے آگے پیچھے بیت اللہ میں آتے ہیں، نیز وہ لوگ جو بیت اللہ کے قرب و جوار میں آباد ہیں۔

ابوبکر الہذلی نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص طواف کر رہا ہو تو وہ طائفین میں شمار ہوگا اور اگر بیٹھا ہوا ہو تو وہ عاکفین میں شمار ہوگا اور اگر وہ نماز پڑھ رہا ہو تو اسے رکوع سجدہ کرنے والوں میں شمار کیا جائے گا۔

ابن عقیل نے ابن عطاء سے، انھوں نے سعید سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے زیر بحث آیت کی تفسیر میں فرمایا: نماز سے پہلے طواف کرنا۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ضحاک کا قول (جو لوگ حج کرنے کے لیے آئیں ان کا شمار طائفین میں ہوگا) بھی بیت اللہ کے طواف کرنے کے معنی کی طرف راجع ہے، اس لیے کہ جو شخص بیت اللہ کا قصد کرے گا وہ طواف کی خاطر ہی اس کا قصد کرے گا، تاہم ضحاک نے آیت کے مذکورہ لفظ کو باہر سے آنے والوں کے ساتھ خاص کر دیا ہے حالانکہ آیت کے اندر تخصیص کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ طواف کے عمل میں اہل مکہ اور باہر سے آنے والے لوگ دونوں یکساں ہوتے ہیں۔
اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ضحاک نے اس لفظ کی تاویل اس طائف کے معنوں میں کی ہے جو طاری یعنی اجنبی ہوتا ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: فَطَافَ عَلَيْهَا طَائِفٌ مِّن رَّبِّكَ (پس اس (باغ) پر آپ کے پروردگار کی طرف سے ایک پھرنے والا (عذاب) پھر گیا) نیز یہ قول باری: إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ (جب شیطان کے اثر سے کوئی برا خیال انھیں چھو بھی جاتا ہے)
اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ضحاک نے مذکورہ بالا معنیٰ کا ارادہ بھی کیا ہو تو بھی لامحالہ طواف ہی مراد ہوگا اس لیے کہ طاری، یعنی اجنبی شخص بیت اللہ کا قصد صرف اس کے طواف کی خاطر کرے گا۔ ضحاک نے مذکورہ بالا معنیٰ مراد لے کر لفظ طائف کو ان میں سے بعض کے ساتھ خاص کر دیا اور بعض کو چھوڑ دیا اور اس بات پر لفظ کے اندر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس لفظ کو طواف کے عمل پر محمول کیا جائے۔ اس صورت میں قول باری: وَالْعَاكِفِينَ سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو بیت اللہ میں اعتکاف کرتے ہیں۔ اس میں بھی دو صورتوں کا احتمال ہے۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ مذکورہ اعتکاف سے وہ اعتکاف مراد ہے جس کا ذکر اس قول باری میں ہوا ہے: وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ (اور جب تم مسجدوں میں معتکف ہو) اس صورت میں آیت کے اندر بیت اللہ کی تخصیص ہو جائے گی۔ دوسری صورت میں وہ لوگ مراد ہوں گے جو مکہ مکرمہ میں مقیم ہیں اور یہاں پناہ لیے ہوئے ہیں، بشرطیکہ اعتکاف کو لبث (ٹھہرنے) کے معنوں میں لیا جائے۔ ایک قول کے مطابق عاکفین سے مراد بیت اللہ کے قرب وجوار میں رہنے والے لوگ ہیں۔ ایک اور قول کے مطابق اس سے اہلِ مکہ مراد ہیں۔ یہ تمام صورتیں ایک مقام پر ٹھہرنے اور قیام کرنے کے معنی کی طرف راجع ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض حضرات نے قول باری: لِلطَّائِفِیْنَ کی تاویل غربا یعنی مسافروں اور وطن سے دور لوگوں سے کی ہے ان کی یہ تاویل اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ غربا کے لیے طواف نماز سے افضل ہے کیونکہ اس صورت میں یہ قول باری لامحالہ غربا کے لیے طواف کے معنی کا افادہ کرے گا اگر بیت اللہ کے لیے ان کا قصد طواف کے لیے ہو تو قول باری: وَالْعَاکِفِیْنَ بیت اللہ میں اعتکاف کے جواز کا معنی ادا کرے گا، نیز اس میں اور اس کے سامنے نماز پڑھنے کے معنی بھی دے گا، تاہم غربا کو طواف کے ساتھ مخصوص کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ مفہوم حاصل ہوتا ہے کہ غربا کے لیے طواف کرنا نماز پڑھنے، نیز اس اعتکاف سے افضل ہے جو طواف کے بغیر صرف ٹھہرنے کے معنوں میں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے مروی ہے کہ دیگر شہروں کے باشندوں کے لیے طواف کرنا اور اہل مکہ کے لیے نماز پڑھنا افضل ہے۔ اس طرح زیر بحث آیت کئی معانی کو متضمن ہے ایک تو یہ کہ بیت اللہ کا طواف کیا جائے اور یہ اللہ کی ایسی عبادت ہے جس کا فاعل ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ غربا، یعنی مسافروں کے لیے طواف کرنا نماز پڑھنے اور بیت اللہ میں یا اس کے سامنے اعتکاف کرنے سے افضل ہے۔ یہ بات قول باری: وَالْعَاکِفِیْنَ سے مفہوم ہوتی ہے اس میں بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے خواہ یہ فرض نماز ہو یا نفل۔ کیونکہ آیت نے ان کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ یہ بات امام مالک کے قول کے خلاف ہے کیونکہ وہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز کی ادائیگی کے جواز کے قائل نہیں ہیں، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فتح مکہ کے موقعہ پر بیت اللہ کے اندر نماز پڑھی تھی اور چونکہ یہ نماز چاشت کے وقت پڑھی گئی تھی اس لیے لامحالہ نماز نفل تھی۔

آیت میں مکہ کے پڑوس میں رہائش کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے۔ قول باری: وَالْعَاکِفِیْنَ میں اس معنی کا احتمال موجود ہے اگر اسے لبث (ٹھہرنے) کا اسم قرار دیا جائے۔ ایسا بطور مجاز ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں عطا اور دیگر حضرات نے اس لفظ کی تاویل بیت اللہ کے قرب و جوار میں بسنے والے لوگوں سے کی ہے۔ یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ طواف نماز سے پہلے ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس کی تاویل کی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ الفاظ کے اعتبار سے طواف کو نماز پر مقدم کرنے میں ترتیب

پر کوئی دلالت نہیں ہے، اس لیے کہ حرف واؤ ترتیب کا موجب نہیں ہوتا، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ طواف کرنے اور نماز پڑھنے دونوں افعال کا مقتضی ہے اور جب نماز کے ساتھ طواف کا ثبوت ہو جائے تو اس صورت میں دو وجوہ کی بنا پر طواف لامحالہ نماز پر مقدم ہوگا۔ ایک وجہ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل اور دوسری وجہ اہل علم کا اتفاق کہ طواف نماز پر مقدم ہے۔ اگر یہاں کوئی معترض بیت اللہ کے اندر نماز کے جواز کے سلسلے میں ہماری مذکورہ بات پر اعتراض کرتے ہوئے کہے کہ آیت کے الفاظ میں بیت اللہ کے کے اندر جواز صلوٰۃ پر کوئی دلالت نہیں ہے، اس لیے کہ قرآن کے الفاظ یہ نہیں ہیں: والرکع السجود فی البیت (بیت اللہ کے اندر رکوع اور سجدہ کرنے والے) نیز زیر بحث آیت میں جوف کعبہ میں طواف کرنے کی دلالت موجود نہیں، بلکہ خارج کعبہ طواف کرنے پر دلالت ہے اسی طرح آیت کی دلالت بیت اللہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرنے کی صورت تک محدود ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ زیر بحث آیت کا ظاہر تو بیت اللہ کے اندر مذکورہ افعال کی ادائیگی کے جواز کا مقتضی ہے جس طرح یہ بیت اللہ کے اندر اعتکاف کرنے کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ اس اقتضاء کے دائرے سے طواف کا عمل بایں طور پر خارج ہو گیا ہے کہ یہ بیت اللہ سے باہر سرانجام پاتا ہے اور اس کی دلیل اجماع امت ہے، نیز یہ کہ بیت اللہ کے طواف کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے گرد چکر لگایا جائے۔ جوف کعبہ کے اندر چکر لگانے والا شخص طواف کرنے والا نہیں کہلاتا۔ اللہ سبحانہ نے تو ہمیں بیت اللہ کے طواف کا حکم دیا ہے۔ بیت اللہ کے اندر طواف کرنے کا حکم نہیں دیا، چنانچہ ارشاد باری ہے: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ (اور قدیم گھر کا خوب خوب طواف کریں) جو شخص بیت اللہ کے اندر نماز ادا کرے اسے آیت کے الفاظ کا علی الاطلاق ذکر شامل ہو جائے گا، نیز اگر آیت میں صرف بیت اللہ کی طرف رخ کرنا مراد ہوتا تو پھر رکوع اور سجدہ کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کو پاک رکھنے کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا، اس لیے کہ رخ کرنے کے معاملے میں بیت اللہ میں موجود اور بیت اللہ دور تمام لوگ یکساں ہیں، جبکہ یہ بات واضح ہے کہ بیت کو پاک رکھنے کا حکم صرف ان لوگوں کو دیا جا رہا ہے جو وہاں موجود ہوں۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں یہ مراد نہیں ہے کہ بیت اللہ کی طرف رخ کیا جائے اور بیت اللہ کے اندر نماز ادا نہ کی جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ سبحانہ نے رکوع اور سجدہ کرنے والوں کے لیے بیت اللہ کی تطہیر کا حکم فرمایا۔ اگر آپ اس حکم کو بیت اللہ سے

باہر نماز کی ادائیگی پر محمول کریں تو بیت کے اندر کی تطہیر بھی ہو گی اور جب آیت کے الفاظ دونوں باتوں کا احتمال رکھتے ہیں تو پھر مذکورہ حکم کو دونوں پر محمول کرنا واجب ہو گا اور اس طرح دونوں باتیں مراد ہوں گی جس کے نتیجے میں بیت اللہ کے اندر اور بیت اللہ سے باہر دونوں مقامات پر نماز کی ادائیگی کا جواز ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ کی طرح یہ قول باری بھی ہے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ (اپنا رخ مسجد حرام ہی کی طرف پھیر کرو اور جہاں بھی تم ہو اسی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو) اور یہ حکم بیت اللہ سے باہر نماز کی ادائیگی کا مقتضی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر آپ آیت کے الفاظ کو ان کے حقیقی معنوں پر محمول کریں تو مسجد حرام کے اندر بھی نماز کا جواز نہیں ہو گا کیونکہ ارشاد باری ہے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ اس بنا پر ایک نمازی جب تک مسجد حرام کے اندر ہو گا اس وقت تک مسجد حرام کی طرف رخ کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔ اگر آپ کہیں کہ آیت میں مسجد حرام سے خود بیت اللہ مراد ہے، اس لیے کہ سب کا اس مسئلے پر اتفاق ہے کہ مسجد حرام کی طرف رُخ کر کے نماز پڑھنے سے نماز کی ادائیگی نہیں ہوتی اگر رخ بیت اللہ کی طرف نہ ہو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو شخص جوف بیت اللہ میں نماز ادا کرے گا وہ بھی بیت اللہ ہی کی طرف رُخ کرنے والا ہو گا۔ اس لیے بیت اللہ کا شطر اس کے ایک گوشے اور سمت کا نام ہے اور جو شخص بیت اللہ کے اندر ہو گا اس کا رُخ لامحالہ بیت اللہ کے کسی نہ کسی شطر کی طرف ہو گا۔ اس بنا پر بیت اللہ کے اندر نمازی کا نماز ادا کرنا مذکورہ بالا دونوں کے ظاہر کے عین مطابق ہو گا۔ کیونکہ جو شخص بیت اللہ کے اندر ہو گا وہ بیت اللہ نیز مسجد حرام دونوں کے گوشوں اور سمتوں کی طرف رخ کرنے والا قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت جس طواف کو متضمن ہے وہ فرض، واجب اور مستحب ہر قسم کے طواف کو عام ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک طواف کی یہی تین صورتیں ہیں۔ طواف زیارت فرض طواف ہے جس پر یہ قول باری دال ہے: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ طواف صدر واجب طواف ہے اور اس کے وجوب کا حکم سنت سے ماخوذ ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جو شخص بیت اللہ کا حج کرے تو اس کا آخری عمل طواف ہونا چاہیے۔ طواف قدوم مسنون اور مستحب ہے، واجب نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے لیے مکہ تشریف لائے تھے تو آپ نے طواف قدوم

کیا تھا۔ جہاں تک طوافِ زیارت کا تعلق ہے تو کوئی چیز اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی اور حاجی کو اس وقت تک اپنی بیوی سے قربت کی اجازت نہیں ہوتی جب تک وہ اس طواف کی ادائیگی نہ کرے۔ رہ گیا طوافِ صدر تو اگر حاجی اس کی ادائیگی کے بغیر اپنے گھر واپس آجائے تو اس پر دم (جانور کی قربانی) واجب ہو جاتا ہے۔ البتہ طوافِ قدوم کے ترک سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طریقۂ طواف

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہر ایسا طواف جس کے بعد سعی ہو اس کے پہلے تین پھیروں میں رمل کیا جائے گا (رمل کندھے ہلا ہلا کر تیز تیز قدموں سے چلنے کو کہتے ہیں) اور جس طواف کے بعد صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا نہ ہو اس میں رمل نہیں ہوگا۔ پہلے طواف کی مثال طوافِ قدوم ہے۔ اگر طواف کرنے والا طواف کے بعد سعی کرنا چاہے، نیز طوافِ زیارت بشرطیکہ طواف کرنے والے نے طوافِ قدوم میں صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کی ہو۔ اگر اس نے طوافِ قدوم کے بعد سعی کر لی ہو، تو پھر طوافِ زیارت میں رمل نہیں ہوگا۔ عمرہ کے طواف میں رمل ہے اس لیے کہ مذکورہ طواف کے بعد صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی جائے گی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب حج کے لیے مکہ مکرمہ تشریف لائے تو آپؐ نے رمل کیا تھا۔ اس کی روایت حضرت جابر بن عبداللہ نیز عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی ہے۔ اسی طرح حضرت ابن عمرؓ نے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے تین پھیروں میں حجر اسود سے لے کر رمل کیا تھا۔ اسی طرح کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی منقول ہے۔ ابوالطفیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی سے رمل شروع کیا اور پھر حجر اسود تک چلے گئے۔ حضرت انسؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔

سلف کی روایتیں اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔ طواف کے آخری چار پھیروں میں قدموں پر چلنے کے اعتبار سے ان چاروں پھیروں کی یکسانیت پر ان حضرات کا اتفاق ہے۔ اسی طرح نظر اور قیاس اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ پہلے تین پھیروں میں بیت اللہ کے تمام اطراف میں رمل کرنے کے اعتبار سے ان پھیروں کا یکساں ہونا واجب ہے اس لیے کہ طواف کے تمام احکامات

کو سامنے رکھتے ہوئے رمل اور مشی (قدموں پر چلنے) کے اعتبار سے کعبہ کے تمام جوانب کے حکم میں کوئی اختلاف اصولی طور پر نظر نہیں آتا۔

رمل کی سنت باقی رہنے کے بارے میں سلف کے اندر اختلاف رائے ہے۔ بعض حضرات کا قول ہے کہ رمل کی سنت اس وقت تھی جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرۃ القضاء کے اندر مشرکین کی یہ بات سن کر کہ یثرب یعنی مدینہ کے بخار نے مسلمانوں کو کمزور کر دیا ہے، ان کے سامنے قوت اور جسمانی طاقت کے اظہار کے لیے رمل کیا تھا اور مسلمانوں کو رمل کرنے کا حکم دیا تھا تاکہ مشرکین مسلمانوں کی کسی کمزوری کو دیکھ کر اس سے فائدہ اٹھانے کا منصوبہ نہ بنائیں۔

زید بن اسلم نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے کہا: میں نے حضرت عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ اب رمل کرنے اور کندھوں سے کپڑے ہٹانے کی کیا ضرورت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غلبہ عطا کر دیا ہے اور کفر اور کافروں کا صفایا کر دیا ہے، تاہم اس کے باوجود ہم اس عمل کو ترک نہیں کریں گے جسے ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمراہی میں کیا کرتے تھے۔

ابوالطفیل کہتے ہیں میں نے حضرت ابن عباسؓ سے پوچھا کہ آپ کی قوم کہتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کے طواف میں رمل کیا تھا، نیز یہ کہ رمل سنت ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے جواب میں فرمایا: انھوں سچ بھی کہا اور جھوٹ بھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رمل کیا تھا لیکن یہ سنت نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ رمل ایک ثابت سنت ہے جسے ترک کرنا نہیں چاہیے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا میں اس کا حکم مشرکین کے سامنے اپنی جسمانی قوت و طاقت کے اظہار کے لیے دیا تھا، کیونکہ روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر رمل کیا تھا، حالانکہ اس وقت مشرکین کا کوئی وجود نہیں تھا۔ حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ وغیرہم نے بھی رمل کیا تھا اس سے رمل کرنے کے حکم کی بقا کا ثبوت ملتا ہے۔ ابتدائی طور پر مذکورہ بالا سبب کے ساتھ حکم کا تعلق اس امر کا موجب نہیں ہے کہ سبب زائل ہونے کی بنا پر یہ حکم بھی زائل ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ روایت کے مطابق رمی جمار کا سبب یہ تھا کہ جمار کے مقام پر ابلیس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سامنے آیا تھا اور آپؑ نے اسے کنکریاں ماری تھیں اور اس کے بعد اس سبب کی عدم موجودگی کے باوجود رمی کی سنت باقی رہی۔

یہ بھی روایت ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کا سبب یہ ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی والدہ ماجدہ پانی کی تلاش میں صفا پر چڑھیں اور پھر وہاں سے اتر کر وادی سے تیز تیز قدموں سے ساتھ گزر گئیں کیونکہ ان کا بچہ ان کی نظروں سے اوجھل ہو گیا تھا۔ پھر جب وادی سے اوپر آ کر اپنے بچے کو دیکھ لیا تو قدموں پر چلنے لگیں اور پانی کی تلاش میں مروہ پر چڑھ گئیں۔ انھوں نے سات مرتبہ یہ عمل کیا اور صفا اور مروہ کے درمیان سعی نیز وادی میں تیز قدموں سے چلنا سنت قرار پایا، حالانکہ وہ سبب زائل ہو چکا تھا جس کی بنا پر یہ عمل ہوا تھا۔ یہی کیفیت طواف اندر رمل کے عمل کی ہے۔ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ طواف کرنے والا صرف رکن اسود رکن یمانی کا استلام کرے گا۔ یہ بات حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ ابن عباسؓ نے بھی آپ سے اس کی روایت بیان کی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب حضرت عائشہؓ کا یہ قول سنا کہ حجر یعنی حطیم کا بعض حصہ بیت اللہ میں سے ہے۔" تو فرمایا کہ: میں نہیں خیال کرتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں (رکن یمانی اور حجر اسود) کا استلام ترک نہیں کیا تھا، مگر صرف اس لیے کہ یہ دونوں بیت اللہ کی بنیادوں پر نہیں تھے، اور لوگوں نے صرف اسی سبب کی بنا پر کہ حطیم بیت اللہ میں داخل ہے اس کے پیچھے سے طواف کیا تھا۔

حضرت یعلیٰؓ بن امیہ نے فرمایا: میں نے حضرت عمرؓ کے ساتھ طواف کیا۔ جب میں اس رکن کے پاس پہنچا جو حجر کے متصل ہے تو میں اس کا استلام کرنے لگا۔ یہ دیکھ کر حضرت عمرؓ نے مجھ سے پوچھا کہ تم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ طواف نہیں کیا؟ میں نے اثبات میں جواب دیا تو حضرت عمرؓ نے کہا تم نے آپ کو اس کا استلام کرتے ہوئے دیکھا تھا؟ میں نے اس کا جواب نفی میں دیا جسے سن کر حضرت عمرؓ نے یہ آیت تلاوت کی: لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللّٰهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ (تمھارے لیے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے)

قول باری ہے: وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا (اور جب ابراہیم نے دعا کی۔ اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے) اس آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ اول یہ کہ یہ شہر مامون فیہ ہو، یعنی اس میں امن و امان رہے جس طرح یہ قول باری ہے: فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ یعنی فی عیشۃ مرضیۃ (پسندیدہ زندگی میں)۔ دوم یہ کہ اس سے مراد مکہ میں رہنے والے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے: وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ (اور گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے پوچھو۔ یہ تعبیر مجاز پر مبنی ہے، اس لیے کہ امن اور خوف شہر کو لاحق نہیں ہوتے، بلکہ شہر میں رہنے والوں کو

لاحق ہوتے ہیں۔

آیت میں جس امن کی التجا کی گئی ہے اس کی تفسیر میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ قحط اور خشک سالی سے امن کی التجا کی گئی ہے کیونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے اہل و عیال کو ایسی وادی میں لا بسایا تھا جہاں نہ کسی زراعت کا نام و نشان تھا اور نہ دودھ دینے والے جانوروں کا ہی۔ آپ نے زمین دھنس جانے اور پتھر برسنے سے امن کی التجا نہیں کی تھی کیونکہ مکہ کی سرزمین ان باتوں سے پہلے ہی مامون و محفوظ تھی، ایک قول کے مطابق آپ نے مذکورہ بالا چیزوں سے امن کی درخواست کی تھی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث قول باری اس قول باری کی طرح ہے: مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَاَمْنًا۔ نیز: وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا۔ واللہ اعلم۔

زیر بحث قول باری سے مراد قتل سے امن ہے، وہ اس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے امن کی التجا کے ساتھ ساکنان شہر کے لیے پھلوں سے رزق عطا کرنے کی بھی درخواست کی تھی، چنانچہ ارشاد ہے: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا وَّارْزُقْ اَهْلَهٗ مِنَ الثَّمَرٰتِ۔ (اے میرے رب، اس شہر کو امن کا شہر بنا دے اور اس کے باشندوں کو ہر قسم کے پھلوں کا رزق دے) دوسری جگہ قرآن کے الفاظ میں امن کی التجا کرنے کے بعد دعا کی: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا الْبَلَدَ اٰمِنًا وَّاجْنُبْنِيْ وَبَنِيَّ اَنْ نَّعْبُدَ الْاَصْنَامَ (اے میرے پروردگار، اس شہر کو امن کا شہر بنا اور مجھے اور میری اولاد کو بت پرستی سے بچا) پھر اسی سیاق میں کہا: رَبَّنَا اِنِّيْٓ اَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِيْ بِوَادٍ غَيْرِ ذِيْ زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ (پروردگار، میں نے ایک بے آب و گیاہ وادی میں اپنی اولاد کے ایک حصے کو تیرے محترم گھر کے پاس لا بسایا ہے) تا قول باری: وَارْزُقْهُمْ مِّنَ الثَّمَرٰتِ (اور انہیں کھانے کو پھل دے) ان آیتوں میں امن کے سوال کے ساتھ کھانے کو پھل دینے کا بھی ذکر ہے۔ اس لیے یہ بات اولیٰ ہوگی کہ امن کے سوال کو ایک ایسے نئے فائدے کے معنوں پر محمول کیا جائے جو سیاق کے اندر مذکورہ فائدے یعنی رزق کے علاوہ ہو جسے منصوص طور پر بیان کر دیا گیا ہے۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ اگر اللہ تعالیٰ مکہ پر قتل سے امن کا حکم عائد کر دیتا تو یہ حکم تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے زمانے سے پہلے ہی اس شہر پر عائد ہو چکا تھا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اسی دن حرام یعنی محترم قرار دے دیا تھا جس دن اس نے زمین

اور آسمانوں کی تخلیق کی تھی۔ مجھ سے پہلے کسی کے لیے مکّہ حلال قرار نہیں دیا گیا اور نہ میرے بعد ہی کسی کے لیے حلال قرار دیا جائے گا۔ میرے لیے بھی اسے دن کی ایک گھڑی بھر کے لئے حلال کر دیا گیا تھا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال کی صحت کے منافی نہیں ہے، کیونکہ یہ جائز ہے کہ مکہ میں قتل و قتال کی تحریم کا حکم منسوخ کر دیا گیا ہو اور پھر حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے سوال کیا ہو کہ تحریم کا حکم جاری رکھا جائے اور میرے بعد آنے والے پیغمبروں کے زمانوں میں بھی اسے باقی رکھا جائے۔

بعض حضرات کا کہنا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے سوال سے پہلے مکہ حرم اور جائے امن نہیں تھا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو حرم قرار دیا اور میں نے مدینہ کو حرم قرار دیا۔ زمین و آسمان کی تخلیق کے دن مکہ کو حرم قرار دینے کی روایتیں مذکورہ بالا روایت سے زیادہ صحیح اور قوی ہیں اور اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس روایت کے اندر ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے پتہ چل سکے کہ حضرت ابراہیم سے پہلے مکہ حرم نہیں تھا، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے مکہ کو اس لیے حرم قرار دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ اس سے پیشتر ہی اسے حرم قرار دے چکا تھا۔ انھوں نے تو بس اس معاملہ میں اللہ کے حکم کی پیروی کی تھی۔ اس میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے معلوم ہو سکے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے عہد سے پہلے اس صورت کے سوا جس کے تحت دعائے ابراہیمی کے بعد مکّہ حرام قرار پایا تھا، کسی اور صورت میں مکہ کی تحریم کی نفی ہوتی ہے۔

دعائے ابراہیمی کے بعد مکہ کی تحریم کی پہلی صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے وہاں کے باشندوں کو برباد ہونے سے، زمین میں دھنس جاتے اور پتھروں کی بارش کے عذاب سے محفوظ رکھا جس کی لپیٹ میں دوسرے شہروں اور بستیوں کے لوگ آئے تھے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے دلوں میں مکہ کی تعظیم کا جذبہ پیدا کر دیا اور اس کی ہیبت و جلال کا سکّہ بٹھا دیا تھا۔ تحریم کی دوسری صورت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء اور رسل کی زبانی مکہ کے جائے امن ہونے کا حکم دنیا والوں تک پہنچا دیا تھا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کی مانگی ہوئی دعا قبول کر لی تھی۔

قول باری ہے: وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا (اور جو نہ مانے گا دنیا کی چند روزہ زندگی کا سامان تو میں اسے بھی دوں گا) یہ آیت اس امر کو متضمن ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم کی دعا

قبول کرلی تھی اور انھیں بتا دیا تھا کہ وہ ان لوگوں کو بھی دنیا میں سامانِ زندگی عطا کرے گا جو اللہ کو نہیں مانیں گے، جبکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا صرف ان لوگوں کے لیے تھی جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لے آنے والے تھے۔ اسی طرح قول باری: وَمَنْ كَفَرَ میں مذکورہ حرف واؤ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعا کی اجابت، نیز مستقبل کی اس خبر پر دلالت کرتا ہے کہ نہ ماننے والوں کو بھی چند روزہ زندگی کا سامان دیا جائے گا۔ اگر یہاں حرف واؤ نہ ہوتا تو آیت کا مذکورہ فقرہ پہلے کلام سے منقطع ہو جاتا اور حضرت ابراہیم کی درخواست کی قبولیت پر دلالت نہ کرتا۔

قول باری: فَأُمَتِّعُهُ کی تفسیر میں ایک اور قول یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کی موت تک رزق کا سامان مہیا کرتا رہے گا۔ ایک قول کے مطابق اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ انھیں دنیا میں زندگی کے دن پورے کرنے کا فائدہ دے گا بعض کے قول کے مطابق: میں ایسے لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت تک رزق اور امن کی نعمت سے نوازتا رہوں گا، حتیٰ کہ آپ کا ظہور ہو جائے گا اور ان میں سے جو لوگ اپنے کفر پر ڈٹے رہیں گے انھیں آپ قتل کر دیں گے یا مکہ سے جلا وطن کر دیں گے۔

زیر بحث آیت مکہ میں آکر پناہ لینے والے کے قتل کی ممانعت کو دو طرح سے متضمن ہے۔ ایک تو یہ قول باری ہے: رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا اٰمِنًا اور اللہ نے حضرت ابراہیمؑ کی یہ دعا قبول بھی کرلی اور دوسرے یہ قول باری: وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهٗ قَلِيْلًا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کو اس کی موت تک سامانِ زندگی دینے کا ذکر کر کے اسے قتل کر دینے کی نفی فرما دی۔

قول باری ہے: وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيْمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيْلُ (اور یہ کہ ابراہیم اور اسماعیل جب اس گھر کی دیواریں اٹھا رہے تھے) تا آخر آیت۔ بیت کی اساس اور بنیاد کو قواعد البیت کہتے ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ہاتھوں تعمیر کعبہ کے بارے میں یہ اختلاف رائے ہے کہ آیا آپ نے اس کی پرانی بنیادوں پر دیواریں اٹھائی تھیں یا نئی بنیادیں رکھی تھیں؟ معمر نے ایوب سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے زیر بحث آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ ان بنیادوں سے مراد وہ بنیادیں ہیں جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کعبہ سے پہلے موجود تھیں۔ عطاء سے بھی اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ منصور نے مجاہد سے اور انھوں نے

حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ: اللہ تعالیٰ نے زمین کی تخلیق سے دو ہزار برس پہلے بیت اللہ کی تخلیق کر دی تھی اور پھر اس کے نیچے زمین بچھا دی گئی۔ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: حضرت آدم علیہ السلام سے پہلے فرشتے بیت اللہ کا حج کرتے تھے اور پھر آدم علیہ السلام نے اس کا حج کیا۔ مجاہد اور عمرو بن دینار سے مروی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ کے حکم کے تحت بیت اللہ کی تعمیر کی تھی۔ حسن بصری کا قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے سب سے پہلے بیت اللہ کا حج کیا تھا۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل علیہ السلام میں سے بیت اللہ کا تعمیر کنندہ کون ہے؟ اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام دیواروں کی چنائی کرتے تھے اور حضرت اسماعیل علیہ السلام انھیں پتھر اور گارا وغیرہ پکڑاتے جاتے تھے۔ یہ بات تعمیر کے فعل کو ان دونوں کی طرف منسوب کرتی ہے، اگرچہ ان میں سے ایک فرد محض ہاتھ بٹا رہا تھا۔ اسی بنا پر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے بارے میں جو آپؐ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا تھا کہ: اگر تم مجھ سے پہلے وفات پا جاتیں تو میں تمہیں غسل دیتا اور دفن کرتا۔ کہا تھا کہ آپؐ کی اس سے مراد یہ تھی کہ میں تمہیں غسل دینے میں اعانت کرتا۔

السدی اور عبید بن عمیر کے قول کے مطابق دونوں حضرات نے بیت اللہ کی تعمیر کی تھی۔ ایک شاذ روایت کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تنہا ہی کعبے کی دیواریں اٹھائی تھیں۔ اس وقت حضرت اسماعیل بہت چھوٹے تھے، لیکن یہ روایت غلط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تعمیر کے فعل کی دونوں کی طرف نسبت کی ہے۔ اور اس کا اطلاق صرف اسی صورت میں ہو سکتا ہے جب یہ تسلیم کر لیا جائے کہ دونوں نے ہی دیواریں اٹھائی تھیں یا ایک دیوار کی چنائی میں مصروف رہے اور دوسرے انھیں پتھر اور گارا وغیرہ پکڑاتے رہے۔ یہ دونوں صورتیں درست ہیں لیکن درج بالا تیسری صورت غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جب یہاں یہ فرما دیا: وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ اور دوسری جگہ فرمایا: وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ تو یہ آیتیں پورے بیت اللہ کے طواف کی مقتضی بن گئیں۔

ہشام نے عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اہل جاہلیت نے کعبہ کی عمارت کو چھوٹا کر

دیا تھا۔ اس لیے تم حجر (حطیم) میں داخل ہو کر وہاں نماز پڑھ لیا کرو۔ یہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام نے حجر (حطیم) کے گرد یعنی اس کے پیچھے سے طواف کیا تھا، تاکہ پورے بیت اللہ کے طواف کا یقین حاصل ہو جائے۔ اسی بنا پر حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے اپنی خلافت کے زمانے میں اسے اس وقت بیت اللہ میں داخل کر دیا تھا جب اس میں آگ لگنے کی وجہ سے اس کی دوبارہ تعمیر کی تھی۔ پھر جب حجاج آیا تو اس نے حطیم کو بیت اللہ سے باہر کر دیا۔

قول باری ہے: رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا (اے ہمارے رب، ہم سے یہ خدمت قبول فرما لے) یعنی دونوں باپ بیٹے یہ الفاظ کہتے جاتے تھے۔ چونکہ اس لفظ پر کلام کی دلالت ہے اس لیے اسے حذف کر دیا گیا جس طرح یہ قول باری: وَالْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا اَيْدِيْهِمْ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ (اور فرشتے ہاتھ بڑھا بڑھا کر کہہ رہے ہوتے ہیں کہ لاؤ نکالو اپنی جان)

تقبل عمل پر ثواب کے ایجاب کو کہتے ہیں۔ آیت اس بات کو متضمن ہے کہ مساجد کی تعمیر بڑی نیکی ہے کیونکہ دونوں حضرات نے اللہ کے لیے بیت اللہ کی تعمیر کی تھی اور انھیں استحقاق ثواب کی خبر دی گئی تھی۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی طرح ہے کہ جو شخص اللہ کے لیے مسجد کی تعمیر کرے خواہ یہ مسجد کونج کے گھونسلے کی طرح چھوٹی سی کیوں نہ ہو، اللہ جنت میں اس کے لیے ایک گھر تعمیر کر دے گا۔

قول باری ہے: وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا (ہمیں اپنی عبادت کے طریقے بتا) کہا جاتا ہے کہ لغت میں نسک کے اصل معنی غسل یعنی دھونے کے ہیں۔ اگر ایک شخص اپنے کپڑے دھو لے تو اس موقعہ پر کہا جائے گا کہ "نسك ثوبه" اس سلسلے میں ایک شعر بھی پیش کیا گیا ہے ؎

ولا ينبت المرعى سباخ عراعر ولو نسكت بالماء ستة اشهر

(پہاڑوں کی شور زدہ چوٹیاں کوئی چراگاہ نہیں اگا سکتیں خواہ چھ برسوں تک پانی سے ان کی دھلائی کیوں نہ کی جاتی رہے)

شرع میں نسک عبادت کا اسم ہے۔ کہا جاتا ہے "رجل ناسك" یعنی عابد شخص۔ حضرت براء بن عازب کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یوم الاضحیٰ کو گھر سے نکلے۔ آپ نے فرمایا: آج کے دن ہماری پہلی عبادت نماز ہو گی اور پھر جانور کی قربانی۔ آپ نے نماز

کو نسک کا نام دیا۔ ذبیحہ کو تقرب الٰہی کے طور پر نسک کا نام دیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (تو روزے یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں فدیہ ادا کرو) مناسک حج بشمول قربانی ان تمام افعال کو کہا جاتا ہے جن کا حج مقتضی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے تو آپؐ نے صحابہ کرام سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا: مجھ سے تم اپنے مناسک لے لو یعنی سیکھ لو۔ قول باری: وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا کا زیادہ ظاہر مفہوم یہی ہے کہ اس سے تمام اعمال حج مراد ہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور حضرت اسماعیل کو حج کی خاطر بیت اللہ کی تعمیر کا حکم دیا تھا۔

ابن ابی لیلیٰ نے ابن ابی ملیکہ سے انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: حضرت جبریل علیہ السلام حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس آئے اور انھیں مکہ لے گئے پھر منیٰ لے گئے۔ پھر حضرت ابن عمرؓ نے حج کے وہ تمام افعال اسی ترتیب سے روایت میں بیان کر دیے جس ترتیب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیان کئے تھے اس کے بعد حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل فرمائی: أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا (یہ کہ تم ابراہیمؑ کی پیروی کرو جو حنیف تھے)، اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں کچھ لوگوں کو جو آپؐ کے پیچھے وقوف کر رہے تھے پیغام بھیجا کہ: تم لوگ اپنے مشاعر پر رہو، کیونکہ تم لوگ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ترکہ پر ہو۔ یہاں مشاعر سے حج کے مناسک و افعال مراد ہیں۔

قول باری ہے: وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ (اب کون ہے جو ابراہیم کے طریقے سے نفرت کرے؟ جس نے خود اپنے آپ کو حماقت و جہالت میں مبتلا کر لیا، اس کے سوا اور کون یہ حرکت کر سکتا ہے) یہ آیت حضرت ابراہیم علیہ السلام کے شرائع میں سے ان امور کے لزوم پر دلالت کرتی ہے جن کا نسخ ثابت نہ ہوا ہو۔ اس آیت میں یہ بات بھی بتلا دی گئی ہے کہ جو شخص حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقے سے نفرت کرے گا وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے طریقے سے نفرت کرنے والا شمار ہوگا، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی لائی ہوئی شریعت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی شریعت پر نہ صرف مشتمل ہے، بلکہ اس پر اضافہ ہے۔

دادا کی میراث

قولِ باری ہے: اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوْبَ الْمَوْتُ اِذْ قَالَ لِبَنِيْهِ مَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ بَعْدِيْ قَالُوْا نَعْبُدُ اِلٰهَكَ وَاِلٰهَ آبَآئِكَ اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْمٰعِيْلَ وَاِسْحٰقَ اِلٰهًا وَّاحِدًا (پھر کیا تم اس وقت موجود تھے جب یعقوب اس دنیا سے رخصت ہو رہا تھا؟ اس نے وفات کے وقت اپنے بیٹوں سے پوچھا: بچو، میرے بعد تم کس کی بندگی کرو گے؟ ان سب نے جواب دیا: ہم اسی ایک خدا کی بندگی کریں گے جسے آپ نے اور آپ کے بزرگ ابراہیمؑ، اسمٰعیلؑ اور اسحاقؑ نے مانا ہے) یہاں دادا اور چچا کو باپ کا نام دیا گیا۔ اللہ تعالیٰ نے حضرت یوسف علیہ السلام کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا: وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِيْ اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ (میں نے اپنے بزرگوں ابراہیم، اسحٰق اور یعقوب کا طریقہ اختیار کیا ہے)

حضرت ابن عباسؓ نے میت کے دادا اور بھائیوں کی موجودگی میں بھائیوں کے بجائے دادا کو وارث قرار دینے کے لیے ان آیات سے استدلال کیا ہے۔ الحجاج نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ حجرِ اسود کے پاس جا کر اس بات پر لعان کر سکتا ہوں کہ دادا باپ ہے، بخدا، اللہ نے دادا اور دادی کا ذکر آباء کے الفاظ میں کیا ہے: وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَآئِيْ اِبْرَاهِيْمَ وَاِسْحٰقَ وَيَعْقُوْبَ ۔ بھائیوں کے بجائے دادا کو وارث قرار دینے اور باپ کی عدم موجودگی میں دادا کو باپ کا درجہ دینے کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ کا استدلال اس امر کا مقتضی ہے کہ قولِ باری: وَوَرِثَهٗ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ (اور اس کے ابوین اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں کے لیے تہائی حصہ ہے) کے ظاہر سے اس امر پر استدلال جائز ہے کہ بھائیوں کے بجائے میت کا دادا دو تہائی ترکے کا مستحق ہوگا، جس طرح میت کا باپ میت کے بھائیوں کے بجائے اس کا مستحق ہوتا ہے، اگر وہ زندہ ہو۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ باپ کے اسم کا اطلاق دادا کو شامل ہوتا ہے اور اس امر کا مقتضی ہے کہ میراث کے اندر باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور باپ کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

حضرت ابوبکرؓ اور دیگر صحابہ کرامؓ کا یہی مسلک ہے۔ حضرت عثمانؓ نے فرمایا: ابوبکرؓ

نے فیصلہ دیا تھا کہ دادا باپ ہے، اور انھوں نے دادا پر باپ ہونے کے اسم کا اطلاق کیا تھا۔ امام ابوحنیفہ کا یہی قول ہے۔ امام ابو یوسف، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی نے دادا کے بارے میں حضرت زید بن ثابتؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ دادا اس وقت تک بھائیوں کی طرح شمار ہوگا جب تک مقاسمہ کے طور پر اسے ملنے والا حصہ کل ترکہ کے تہائی سے کم نہ ہو۔ اگر کم ہوگا تو اسے ترکہ کا تہائی حصہ دیا جائے گا اور اس کا حصہ تہائی حصے سے کم ہونے نہیں دیا جائے گا (مقاسمہ اسے کہتے ہیں کہ دادا کو ایک بھائی فرض کر کے اسے میت کے دیگر موجود بھائیوں کے برابر حصہ دے دیا جائے۔ مترجم)

قاضی ابن ابی لیلیٰ نے دادا کے بارے میں حضرت علیؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ دادا اس وقت تک بھائیوں کی طرح شمار ہوگا جب تک مقاسمہ کے طور پر اسے ملنے والا حصہ کل ترکہ کے چھٹے حصے سے کم نہ ہو۔ اگر کم ہوگا تو اسے ترکہ کا چھٹا حصہ دیا جائے گا۔

ہم نے "مختصر الطحاوی" کی شرح میں دادا کی میراث کے سلسلے میں صحابہ کرام کے اختلاف اور ان کے دلائل کا ذکر کر دیا ہے، البتہ زیر بحث آیت سے اس سلسلے میں دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے۔ اول یہ کہ آیت کا ظاہر اس بات کی نشاندہی کر رہا ہے کہ اللہ سبحانہ نے دادا کو باپ کے نام سے ذکر کیا ہے۔ دوم یہ کہ حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے دادا پر باپ کا اطلاق کیا ہے۔ حضرت ابو بکرؓ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ یہ دونوں حضرات چونکہ اہل زبان تھے اس لیے ان سے لغت کے اعتبار سے اسماء کا حکم مخفی نہیں رہ سکتا۔ اگر ان حضرات نے شرعی طور پر اس کا اطلاق کیا ہے تو بھی ان کی حجت ثابت ہو جائے گی کیونکہ شرعی طور اسماء کا استعمال توقیف کے طریقے پر ہوتا ہے۔ یعنی ایک اسم کے متعلق جب شریعت کی طرف سے رہنمائی کر دی جاتی ہے تو پھر شرعی طور پر اس کا استعمال درست ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص آیت کے ظاہر سے مذکورہ بالا استدلال کو رد کرنا چاہے، تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ زیر بحث آیت میں اللہ سبحانہ نے چچا کو باپ کا نام دیا ہے کیونکہ آیت میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا ذکر ہے جو حضرت یعقوب علیہ السلام کے چچا تھے اور ظاہر ہے کہ چچا باپ کے قائم مقام نہیں ہوتا، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: میرے باپ کو میرے پاس واپس لاؤ، یعنی حضرت عباسؓ کو اور حضرت عباسؓ آپ کے چچا تھے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ دادا کو باپ قرار دینے کے گزشتہ استدلال پر اس جہت سے بھی

اعتراض ہو سکتا ہے کہ دادا کو بطریقِ مجاز باپ کہا جاتا ہے، کیونکہ دادا سے باپ کے اسم کا انتفاء
جائز ہے اس لیے کہ اگر آپ دادا کے بارے میں یہ کہیں کہ وہ باپ نہیں ہے، تو یہ نفی درست
ہوگی، جبکہ اسمائے حقائق کسی بھی حال میں اپنے مسمیات سے منتفی نہیں ہوتے۔ اعتراض کی ایک
اور جہت بھی دیکھیے، دادا کو تقیید کے ساتھ باپ کا نام دیا جاتا ہے اور باپ کے اسم کا علی الاطلاق
ذکر دادا کو شامل نہیں ہوتا، اس لیے آیت میں لفظ ابوین کے عموم سے اس سلسلے میں استدلال
درست نہیں ہے۔ نیز اعتراض کی ایک جہت یہ بھی ہے کہ ارشادِ باری: وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ میں میت
کا قریب ترین باپ، یعنی حقیقی باپ مراد ہے، اس لیے اس سے جد مراد لینا جائز نہیں ہے،
کیونکہ وہ مجاز ہے اور طلاق میں ایک ہی لفظ کے اندر حقیقت اور مجاز شامل نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دادا کو باپ ثابت کرنے کے لیے اب، یعنی باپ کے لفظ کے
عموم سے کیے گئے استدلال کو جو یہ کہہ کر رد کیا گیا ہے کہ آیت میں چچا کو باپ کا نام دیا گیا ہے،
حالانکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ چچا کسی بھی حال میں باپ کا قائم مقام نہیں ہوتا، تو اس رد
پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ باپ کے اسم کا اطلاق اگر لغت اور شرع کے اعتبار سے دادا
اور چچا دونوں کو شامل ہے، تو پھر ان تمام صورتوں میں اس لفظ کے عموم کا اعتبار جائز ہوگا،
جن میں اس کا اطلاق ہوا ہے۔ ایسی صورت میں اگر چچا ایک حکم کے ساتھ خاص ہو، اور اس میں
دادا شامل نہ ہو تو یہ بات دادا کے اندر عموم کے حکم کی بقا کے لیے مانع نہیں بنے گی۔ چچا اور
دادا معنی کے اعتبار سے بھی ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ باپ کو باپ کے نام سے
اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ بیٹا ولادت کے واسطے سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے اور
یہی معنی دادا کے اندر بھی موجود ہوتا ہے۔ اگرچہ باپ اور دادا میں اس اعتبار سے فرق ہے
کہ دادا اور پوتے کے درمیان باپ کا واسطہ ہوتا ہے اور باپ اور بیٹے کے درمیان کوئی واسطہ
نہیں ہوتا، تاہم دادا والا مذکورہ بالا مرتبہ چچا کو حاصل نہیں ہوتا کیونکہ چچا اور بھتیجے کے درمیان
ولادت کا کوئی رشتہ اور واسطہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دادا خواہ معنی کے اعتبار سے
بعید ہی کیوں نہ ہو لیکن باپ کی عدم موجودگی میں اسم کے اطلاق اور حکم دونوں اعتبار سے اس
میں قریب کا معنی پایا جاتا ہے۔ اس طرح دادا کو ایک گونہ اختصاص حاصل ہوتا ہے،
چنانچہ یہ جائز ہے کہ باپ کے اسم کا اطلاق اسے بھی شامل ہو جائے۔ چچا کو چونکہ یہ مزیت حاصل
نہیں ہوتی اس لیے علی الاطلاق چچا کو باپ کا نام نہیں دیا جا سکتا اور باپ کے لفظ سے تقیید

کے بغیر چچا کا مفہوم اخذ نہیں ہوتا۔ دادا چونکہ نوالد کے معنی میں باپ کے مساوی ہوتا ہے اس لیے باپ کے اسم کا دادا کو شامل ہونا جائز ہے، نیز باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا حکم باپ کے حکم کی طرح ہو جاتا ہے۔

جن حضرات نے دادا کو باپ قرار دینے کے سلسلے میں کیے گئے زیر بحث استدلال کو یہ کہہ کر رد کیا ہے کہ دادا کو باپ کا نام دینا بطور مجاز ہے، نیز یہ کہ آیت میں میت کا قریب ترین باپ یعنی حقیقی باپ مراد ہے۔ اس لیے آیت کے لفظ سے دادا مراد لینا اس بنا پر جائز نہیں ہے کہ ایک ہی اسم کا حقیقت اور مجاز دونوں ہونا منتفی ہوتا ہے، تو ان حضرات کی یہ بات اس بنا پر کچی اور ٹھوس نہیں ہے کہ جس معنی کی بنا پر باپ کو باپ کا نام دیا جاتا ہے یعنی بیٹے کی طرف والد کے واسطے سے اس کی نسبت ہو تو یہ معنی دادا میں بھی موجود ہے اور اس معنی میں کوئی فرق نہیں ہے جس کی وجہ سے ان دونوں میں ہر ایک کو باپ کا نام دیا گیا ہے، اس لیے باپ کے اسم کا اطلاق ان دونوں پر جائز ہے۔ اگرچہ ان میں سے ایک دوسرے کی بہ نسبت اخص ہے۔ جس طرح لفظ اخوۃ (بھائی) تمام بھائیوں کو شامل ہوتا ہے، خواہ وہ سگے ہوں یا ان کا باپ ایک ہو اور مائیں مختلف ہوں، البتہ سگا بھائی میراث نیز تمام دیگر احکام میں علاتی یعنی باپ شریک بھائیوں سے اولیٰ ہوتا ہے، لیکن اخوۃ کا اسم دونوں قسموں کے بھائیوں میں بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے۔ اور اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ایک ہی اسم دو معنوں میں بطور حقیقت استعمال کیا جائے۔ اگرچہ اسم کا علی الاطلاق ذکر ان میں سے صرف ایک معنی کو شامل ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نجم کا اسم آسمان کے تمام ستاروں میں سے ہر ایک ستارے پر حقیقی طور پر واقع ہوتا ہے جبکہ عربوں کے نزدیک اس اسم کا علی الاطلاق ذکر صرف اس ستارے کو شامل ہوتا ہے جسے ثریا کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ ایک عرب جب یہ کہتا ہے "کہ میں نے فلاں فلاں کام کیا اور نجم سر کے اوپر تھا" تو اس کی مراد ثریا ستارہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب یہ کہا جاتا ہے کہ "طلع النجم (نجم طلوع ہو گیا) تو اس اطلاق سے عرب کے لوگ ثریا ستارے کے سوا کوئی اور مفہوم اخذ نہیں کرتے۔ حالانکہ انھوں نے آسمان کے تمام ستاروں کو بطور حقیقت یہی نام دیا ہے۔ اسی طرح باپ کے اسم کا بھی زیر بحث استدلال کے مستدلین کے نزدیک حقیقی طور پر باپ اور دادا دونوں کو شامل ہونا ممتنع نہیں ہے۔ اگرچہ بعض احوال میں اس اسم کے ساتھ باپ مختص ہوتا ہے اور نہ ہی باپ کے اسم کا حقیقی باپ اور دادا دونوں کے لیے استعمال ایک لفظ کو بیک وقت حقیقت

اور مجاز دونوں پر محمول کرنے کا موجب بنتا ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ جب تولید کی نسبت کے اعتبار سے باپ کا اسم مختص ہوتا ہے تو پھر یہ اسم ماں کو بھی لاحق ہونا چاہیے، کیونکہ ماں کے اندر بھی توالد کا مفہوم پایا جاتا ہے، اس لیے یہ واجب ہو جائے گا کہ ماں کو بھی باپ کا نام دیا جائے اور اس بنا پر ماں دادا اور باپ کی بہ نسبت اولیٰ قرار پائے کیونکہ بچہ پیدا کرنے کا کام حقیقی طور پر ماں سرانجام دیتی ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ عربوں نے ماں کو باپ کے اسم کے سوا ایک اور نام یعنی لفظ اُمّ کے ساتھ خاص کر دیا ہے، تاکہ دو مختلف ناموں کے ذریعے ماں اور باپ کے درمیان فرق کیا جا سکے، اگرچہ ولد ولادت کی نسبت سے ان میں سے ہر ایک کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ماں کو بھی باپ کا نام دیا ہے اور دونوں کو مجموعی طور پر ابوین کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے :

(اور میت کے ابوین، یعنی ماں باپ میں سے ہر ایک کے لیے چھٹا حصہ ہے)

حضرت ابوبکرؓ اور ان کے ہم خیال حضرات کے حق میں یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ دادا کے اندر میت کی طرف نسبت اور تعصیب دونوں کی بنا پر ترکہ کا استحقاق اکٹھا ہو جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص ایک بیٹی اور دادا اپنے پیچھے چھوڑ کر وفات پا جائے تو اس صورت میں بیٹی کو ترکے کا نصف حصہ۔ دادا کو چھٹا حصہ اور عصبہ ہونے کی بنا پر باقی ماندہ تیسرا حصہ بھی مل جائے گا جس طرح اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹی اور باپ چھوڑ کر مر جائے تو باپ ایک ہی حالت کے اندر میت کی طرف نسبت اور تعصیب دونوں کی بنا پر ترکہ کا مستحق ہو گا۔ یہ واجب ہے کہ دادا کو میراث کے استحقاق کے اندر باپ کی طرح قرار دیا جائے اور میت کے بھائی بہنوں کو محروم رکھا جائے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ دادا از روئے تولید عصبہ بننے کا مستحق ہوتا ہے، اس بنا پر یہ واجب ہے کہ بھائی بہنوں کے ساتھ عدم مشارکت کے اندر دادا کو باپ جیسا قرار دیا جائے، کیونکہ بھائی بہن صرف عصبہ ہونے کی بنا پر ترکے کے مستحق ہوتے ہیں اور میت کے ساتھ ان کا توالدی رشتہ نہیں ہوتا۔

بھائیوں اور دادا کے درمیان مقاسمہ کے طور پر مشارکت کی نفی کی ایک دلیل یہ ہے کہ دادا میت کے بیٹے کی موجودگی میں ترکہ کے چھٹے حصے کا مستحق ہوتا ہے جس طرح میت کا باپ میت

کے بیٹے کی موجودگی میں مذکورہ حصے کا حقدار قرار پاتا ہے۔ جب اس علت کی بنا پر باپ کی موجودگی میں میت کے بھائی بہن ترکہ کے مستحق نہیں ہوتے تو پھر ضروری ہے کہ دادا کی موجودگی میں ان کے لیے ترکے میں کوئی استحقاق واجب نہ ہو۔

اگر یہاں کہا جائے کہ ماں میت کے بیٹے کی موجودگی میں چھٹے حصے کی حقدار ہوتی ہے، لیکن یہ بات ماں کی موجودگی میں میت کے بھائی بہنوں کے وارث بننے کی نفی نہیں کرتی تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم مذکورہ بالا علت کا ذکر بھائیوں کے ساتھ بطور مقاسمہ دادا کی مشارکت کی نفی کے لیے کرتے ہیں۔ اس لیے جب مقاسمہ کے اندر بھائیوں کے ساتھ دادا کی مشارکت منتفی ہو جائے گی جبکہ دادا کے ساتھ صرف بھائی بہن ہوں تو میراث کا سقوط ہو جائے گا، اس لیے کہ جب دادا کے ساتھ صرف یہی ہوں اور دیگر ورثاء نہ ہوں تو اس صورت میں ان میں سے ہر ایک اپنے اور دادا کے درمیان تہائی یا چھٹے حصے کو تقسیم کرے گا۔ مقاسمہ کی صورت میں تہائی یا چھٹے حصے کے سلسلے میں سلف کے دو اقوال اوپر گزر چکے ہیں۔ یہاں تک ماں کا تعلق ہے تو میت کے بھائی بہنوں کے ساتھ کسی بھی صورت میں اس کا مقاسمہ نہیں ہوتا۔ تقسیم کی نفی سے میراث کی نفی لازم نہیں ہوتی، لیکن اگر دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کے مقاسمے کی نفی ہو جائے جبکہ دیگر ورثاء نہ ہوں تو یہ بات دادا کے ساتھ ان کی میراث کے اسقاط کی موجب بن جاتی ہے کیونکہ جو حضرات دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کو وارث قرار دیتے ہیں وہ مقاسمہ کی صورت کے تحت نیز ان کے اور دادا کے درمیان مشارکت کے ایجاب کے تحت وارث بناتے ہیں۔ اس لیے جب ہماری ذکر کردہ باتوں کی بنا پر مقاسمہ ساقط ہو جائے گا، تو دادا کے ساتھ ان کی میراث بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کے وارث ہونے کے متعلق صرف دو ہی اقوال ہیں۔ ایک قول تو ان لوگوں کا ہے جو دادا کی موجودگی میں بھائی بہنوں کو سرے سے وارث قرار نہیں دیتے اور ان کی میراث ساقط کر دیتے ہیں۔ دوسرا قول ان حضرات کا ہے جو مقاسمہ واجب کرتے ہیں۔ اس لیے جب ہماری ذکر کردہ باتوں کی بنا پر مقاسمہ باطل ہو جائے گا تو دادا کے ساتھ بھائی بہنوں کی میراث کا سقوط بھی ثابت ہو جائے گا۔

یہاں اگر کوئی یہ کہے کہ میت کی طرف دادا کی نسبت اپنے بیٹے یعنی میت کے باپ کے واسطے سے ہوتی ہے اور بھائی کی نسبت بھی میت کے باپ کے واسطے سے ہوتی ہے، اس لیے دونوں میں مشارکت واجب ہو جانی چاہیے جس طرح ایک شخص باپ اور ایک بیٹا چھوڑ کر مر جائے تو ترکہ میں دونوں شریک ہوتے ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہ سے غلط

ہے۔ پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر مذکورہ اعتبار کو درست تسلیم کر لیا جائے تو پھر دادا اور بھائی کے درمیان مقاسمہ واجب ہی نہ ہوگا بلکہ یہ بات واجب ہوگی کہ دادا کو چھٹا حصہ مل جائے اور بھائی کو باقی ماندہ ترکہ دے دیا جائے جس طرح اس صورت میں ہوتا ہے۔ جب ایک شخص باپ اور ایک بیٹا چھوڑ کر مر جائے تو باپ کو چھٹا حصہ مل جاتا ہے اور باقی ماندہ ترکہ بیٹے کے ہاتھ آ جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ درج بالا اعتبار اس امر کو واجب کر دیتا ہے کہ اگر میت ایک چچا اور ایک پڑدادا (باپ کا دادا) چھوڑ کر مر جائے تو چچا اس کے ساتھ مقاسمہ کرے، اس لیے کہ باپ کا دادا میت کی طرف قریب ترین عزیز، دادا کے ذریعے نسبت رکھتا ہے اور یہ چچا بھی اس کے ذریعے ہی اس کی طرف نسبت رکھتا ہے، کیونکہ چچا میت کے اس قریب ترین دادا کا بیٹا ہوتا ہے، لیکن جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ باپ کے دادا کی موجودگی میں چچا کی میراث ساقط ہو جاتی ہے، حالانکہ وہ علت موجود ہوتی ہے جس کا اوپر بیان ہوا ہے، تو یہ امر اس علت کے فساد اور اس کے انتقاض پر دلالت بن جائے گا اور اس علت کے بیان سے معترض پر یہ بھی لازم آ جائے گا کہ بھائی کا بیٹا بھی میراث میں دادا کا شریک بن جائے، اس لیے کہ معترض یہ کہتا ہے کہ میت کا بھتیجا باپ کے بیٹے کا بیٹا ہے اور میت کا دادا باپ کا باپ ہے، اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص باپ اور ایک پوتا چھوڑ کر وفات پا جائے تو باپ کو چھٹا حصہ اور باقی ماندہ ترکہ پوتے کو مل جائے گا۔

قول باری ہے: تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ (وہ کچھ لوگ تھے جو گزر گئے، جو کچھ انھوں نے کمایا وہ ان کے لیے ہے اور جو کچھ تم کماؤ گے وہ تمہارے لیے ہے، تم سے یہ نہ پوچھا جائے گا کہ وہ کیا کرتے تھے)

یہ آیت تین معانی پر دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ آباء کی اطاعت پر ابناء (بیٹوں) کو ثواب نہیں ملے گا اور آباء کے گناہوں کی سزا بیٹوں کو نہیں دی جائے گی۔ اس میں ان لوگوں کے مسلک کا ابطال ہے جو مشرکین کی اولاد کی ان کے آباء کے گناہوں کی بنا پر تعذیب کو جائز قرار دیتے ہیں، نیز اس سے یہود کا یہ زعم بھی باطل قرار پاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے آباء کی نیکیوں کی بنا پر ان کے گناہ معاف کر دے گا۔

اللہ تعالیٰ نے دیگر آیات میں بھی اس مضمون کو بیان فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا (اور ہر شخص کی کمائی اس کے ہی ذمے ہوگی) نیز: وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ

وِّزْرَ اُخْرٰی (اور کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی اور کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) نیز: فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَیْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَیْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ (لیکن اگر تم منہ پھیرتے ہو تو خوب سمجھ لو کہ رسول پر جس فرض کا بار رکھا گیا ہے اس کا ذمہ وہ ہے اور تم پر جس فرض کا بار رکھا گیا ہے اس کے ذمہ دار تم ہو)

اس مضمون کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشادات کے ذریعے واضح فرما دیا ہے۔ آپ نے ابو رمثہ کے ساتھ ان کے بیٹے کو دیکھ کر پوچھا کہ: یہ تمہارا بیٹا ہے؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: سنو، اس کے جرم کی نسبت تمہاری طرف نہیں ہوگی اور تمہارے جرم کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی۔

اسی طرح بنو ہاشم کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا: اے بنی ہاشم، ایسا نہ ہو کہ لوگ میرے پاس اپنے اچھے اچھے اعمال لے کر آئیں اور تم میرے پاس اپنے انساب (حسب نسب) لے کر آؤ اور پھر میں تم سے کہہ دوں کہ میں اللہ کے سامنے تمہارے کسی کام نہیں آسکتا۔ نیز آپ نے فرمایا: جس شخص کو اس کا عمل سست کر دے اسے اس کا نسب تیز نہیں کر سکتا۔

قول باری ہے: فَسَیَكْفِیْكَهُمُ اللّٰهُ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ (اطمینان رکھو کہ ان کے مقابلے میں اللہ تمہاری حمایت کے لیے کافی ہے وہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے) اس آیت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنے دشمنوں کے معاملے میں کافی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ دشمنوں کی کثرتِ تعداد اور ان کی شدید مخاصمت کے باوجود اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے کافی ہو گیا اور اس کی دی ہوئی خبر خارج میں پیش آنے والے واقعات کے عین مطابق پائی گئی۔

اسی طرح یہ قول باری ہے: وَاللّٰهُ یَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ (اللہ آپ کو لوگوں کے ہاتھوں سے بچائے گا) چنانچہ اللہ نے آپ کو لوگوں سے بچایا اور ان کے مکر و فریب نیز ریشہ دوانیوں سے آپ کو اپنے حفظ میں رکھا۔ یہ بات آپ کی نبوت کی صحت کی دلیل ہے۔ اس لیے کہ خبر دینے والے کی خبر تمام احوال کے اندر خارجی حالات کے عین مطابق صرف اس وقت ہو سکتی ہے جب خبر دینے والا اللہ ہو جو عالم الغیب والشہادۃ ہے۔ اٹکل سے کام لے کر خبر دینے والوں نیز کذب بیانی کرنے والوں کی خبروں کا تمام احوال میں خارجی حالات کے مطابق ہونا ممکن ہی نہیں ہوتا، بلکہ ان کی اکثر خبریں دروغ بیانی کا پلندہ ہوتی ہیں۔ اگر اتفاق سے ان کی دی ہوئی ایک آدھ خبر سچی ہو بھی جاتی ہے تو یہ ایک اتفاقیہ امر ہوتا ہے۔

قول باری ہے: سَیَقُوْلُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِیْ كَانُوْا عَلَیْهَا

(نادان لوگ ضرور کہیں گے، انھیں کیا ہوا کہ پہلے یہ جس قبلے کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے تھے اس سے یکایک پھر گئے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ اسلام کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں نیز ہجرت کے بعد ایک عرصے تک مدینہ میں بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے رہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت براء بن عازبؓ نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مدینہ تشریف آوری کے سترہ مہینے بعد تحویل قبلہ کا حکم نازل ہوا۔ قتادہ نے کہا ہے کہ سولہ ماہ بعد۔ حضرت انس بن مالک سے مروی ہے کہ یہ عرصہ نو ماہ یا دس ماہ کا تھا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کو کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا۔

زیر بحث آیات کے اندر اللہ تعالیٰ نے نصاً بیان فرمادیا کہ نماز غیر کعبہ کے رخ ادا کی جاتی تھی اور پھر اللہ سبحانہ نے اپنے قول: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ تا آخر آیت کے ذریعے نیز: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ (پہلے جس طرف تم رخ کرتے تھے اس کو تو ہم نے صرف یہ دیکھنے کے لیے قبلہ مقرر کیا تھا کہ کون رسول کی پیروی کرتا ہے اور کون الٹا پھر جاتا ہے) اور: قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا (یہ تمھارے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا ہم دیکھ رہے ہیں، لو ہم اسی قبلے کی طرف تمھیں پھیرے دیتے ہیں جسے تم پسند کرتے ہو) کے ذریعے قبلہ کا رخ پھیر دیا۔ مذکورہ بالا تمام آیات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غیر کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا کرتے تھے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے کعبہ کی طرف رخ پھیر دیا تھا۔ یہ بات ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت میں کوئی ناسخ و منسوخ نہیں ہے۔

بیت المقدس کی طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے رخ کرنے کے بارے میں اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا یہ فرض تھا اور اس کے سوا کوئی اور بات جائز نہیں تھی، یا آپ کو بیت المقدس کی طرف اور اس کے سوا کسی اور طرف رخ کرنے کا اختیار تھا۔ الربیع بن انس کے قول کے مطابق آپ کو اس بارے میں اختیار دیا گیا تھا، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا فرض تھا اور اس سلسلے میں کوئی تخییر نہیں تھی۔ مذکورہ بالا دونوں اقوال میں سے جو قول بھی قبول کیا جائے اس سے یہ بات نکلتی ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا فرض تھا کیونکہ تخییر اسے فرضیت کے

دائرے سے خارج نہیں کرتی جس طرح مثلاً کفارۂ یمین میں کئی باتوں کے درمیان تخییر ہے لیکن ان میں سے جس صورت کے تحت یہ کفارہ ادا کیا جائے گا وہ فرض قرار پائے گی۔ یا جس طرح اوّل یا درمیانی یا آخر وقت میں نماز کی ادائیگی۔ جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: "قرآن کی سب سے پہلی بات جو منسوخ ہوئی وہ قبلے کی بات تھی۔ وہ اس طرح کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کی طرف ہجرت فرمائی تو اللہ نے آپ کو بیت المقدس کی طرف رُخ کرکے نماز ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس پر یہودی بڑے خوش ہوئے۔ آپؐ نے کچھ اوپر دس مہینے اس کی طرف رخ کیا، لیکن آپ کو اپنے جدِ امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ دل سے پسند تھا، آپ اس کے لیے اللہ سے دعائیں کرتے اور آسمان کی طرف نظریں اٹھا اٹھا کر دیکھتے۔ اس پر اللہ نے: قَدۡ نَرٰی تَقَلُّبَ وَجۡهِكَ تا آخر آیت نازل فرمائی۔ اس روایت کے ذریعے حضرت ابن عباسؓ نے اس بات کی خبر دی کہ بیت المقدس کی طرف رُخ کرنا فرض تھا اور مذکورہ بالا آیت کے ذریعے یہ فرضیت منسوخ ہوگئی۔ اس میں ان حضرات کے قول پر کوئی دلالت نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ تخییر کے بغیر بیت المقدس کی طرف رخ کرنا فرض تھا، یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ بیت المقدس کی طرف رخ کرنا علی وجہ التخییر فرض ہوا اور پھر نسخ کا ورود تخییر پر ہوا ہو اور اس کے ذریعے مسلمانوں کو کعبے کی طرف رُخ کرنے میں بلا تخییر محدود کر دیا گیا ہو۔ روایت میں ہے کہ ہجرت سے پہلے کچھ لوگ مدینہ سے مکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے کے ارادے سے چل پڑے۔ یہ لوگ آپ کے ہاتھ پر بیعت کرنا چاہتے تھے۔ ان لوگوں میں حضرت البراء بن معرور بھی تھے۔ انھوں نے راستے میں اپنی نمازیں کعبہ کی طرف رُخ کرکے پڑھیں، جبکہ دوسرے رفقا نے یہ کہہ کر ایسا کرنے سے انکار کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز ادا کرتے ہیں۔ جب یہ حضرات مکہ پہنچ گئے تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا۔ آپؐ نے حضرت البراء سے فرمایا: تم ایک قبلے، یعنی بیت المقدس پر تھے، اگر اس پر ثابت رہتے تو تمھارے لیے یہ بات کافی ہوتی۔ آپؐ نے انھیں پڑھی ہوئی نمازیں لوٹانے کا حکم نہیں دیا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس معاملے میں انھیں تخییر حاصل تھی اور انھوں نے بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کی بات اختیار کر لی تھی۔

اگر یہاں کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید میں سب سے پہلی بات جو

منسوخ ہوئی وہ بیت المقدس کی طرف رُخ کرنے کا حکم تھا، تو جواب میں کہا جائے گا کہ ممکن ہے کہ اس سے مراد قرآن کا وہ حصہ ہو جو منسوخ التلاوۃ قرار پایا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ تا آخر آیت ہو اور اس کا نزول نسخ سے پہلے ہوا ہو اور اس کے بعد مسلمانوں کو خبر دی گئی ہو کہ انھیں موجودہ قبلہ کی جگہ کسی اور قبلے کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے حضرت ابن عباس کی اپنے مذکورہ بالا قول سے مراد یہ ہو کہ قرآن میں سب سے پہلا نسخ ہے۔ اس صورت میں ان کی مراد ناسخ ہوگی منسوخ نہیں ہوگی۔

ابن جریج نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: قرآن میں سب سے پہلی بات جو منسوخ ہوئی وہ قبلے کی بات تھی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ (مشرق و مغرب سب اللہ کے ہیں جس طرف بھی تم رُخ کروگے اسی طرف اللہ کا رُخ ہے) پھر اللہ نے نازل فرمایا: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ تا قول باری: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (مسجد حرام کی طرف رُخ پھیر دو) یہ روایت دو باتوں پر دلالت کرتی ہے اوّل یہ کہ مخاطبین کو اپنے حسب منشا جس سمت چاہتے رُخ کرنے کی تخییر حاصل تھی۔ دوم یہ کہ قرآن کی جو بات منسوخ کی گئی ہے وہ یہی تخییر ہے جس کا ذکر اس آیت میں ہے اور جسے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ کے ذریعے منسوخ کر دیا گیا۔

قول باری: سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ یہاں نادانوں کے ذکر سے یہود مراد ہیں، نیز یہ کہ انھوں نے ہی تحویل قبلہ کے حکم پر نکتہ چینی کی تھی۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حضرت براء بن عازبؓ سے روایت بیان کی گئی ہے۔ یہود نے اس نکتہ چینی کے ذریعے نسخ کے انکار کا ارادہ کیا تھا کیونکہ ان میں سے ایک گروہ نسخ کا قائل نہیں تھا۔ ایک قول کے مطابق انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا تھا کہ: آپ اس قبلے سے کیوں پھر گئے جس کی طرف پہلے رخ کرتے تھے؟ آپؐ پھر اس کی طرف پھر جائیے۔ ہم آپؐ کی پیروی کریں گے اور آپؐ پر ایمان لے آئیں گے۔ انھوں نے یہ کہہ کر صرف آپؐ کو آزمانا چاہا تھا۔ اس طرح قبلۂ اوّل سے قبلۂ ثانی کی طرف آپؐ کی تحویل پر یہود کا اعتراض اور ان کی نکتہ چینی مذکورہ بالا دو میں سے ایک معنی پر محمول ہوگی۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بیت المقدس سے کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم ملا تو مشرکین عرب نے کہا: محمد! آپؐ نے اپنے آباؤ اجداد کے طریقے کو چھوڑ دیا تھا۔ اب آپؐ پھر اسی طریقے کی طرف لوٹ آئے ہیں اور ہمیں امید ہے کہ آپؐ ان کے دین کی طرف بھی ضرور

لوٹ آئیں گے۔

اللہ تعالیٰ نے اس مقصد کو بھی بیان فرمایا جس کی خاطر اس نے مسلمانوں کو قبلۂ اول سے قبلۂ ثانی کی طرف پھیر دیا تھا، چنانچہ ارشاد ہے: وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ (پہلے تم جس طرف رخ کرتے تھے اس کو تو ہم نے صرف یہ دیکھنے کے لیے مقرر کیا تھا کہ کون رسول کی پیروی کرتا ہے اور کون الٹا پھر جاتا ہے) ایک قول کے مطابق مسلمانوں کو مکہ کے اندر بیت المقدس کی طرف رخ کرنے کا اس لیے حکم دیا گیا تھا کہ وہ مشرکین سے ممتاز ہو جائیں جو ان کے سامنے کعبہ کی طرف رخ کیا کرتے تھے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہجرت کر کے مدینہ گئے تو مدینہ کے آس پاس آباد یہودی بیت المقدس کی طرف رخ کرتے تھے اس لیے مسلمانوں کو پھر سے کعبہ کی طرف رخ کرنے کا حکم دیا گیا تاکہ وہ یہودیوں سے اسی طرح ممتاز ہو جائیں جس طرح وہ مکہ میں مشرکین سے ممتاز تھے۔ اس طرح مسلمان دونوں قبلوں کے اختلاف کے ذریعے مشرکین اور یہودیوں سے ممتاز ہو گئے۔

اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کی طرف سے نسخ کے انکار پر یہ فرما کر حجت قائم کر دی کہ: قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (آپ کہہ دیجیے کہ مشرق اور مغرب اللہ کے لئے ہیں وہ جسے چاہتا ہے سیدھی راہ دکھاتا ہے) یہود پر حجت قائم کرنے کی صورت یہ ہے کہ جب مشرق اور مغرب اللہ کے لیے ہے تو ان دونوں کی طرف رخ کرنا یکساں ہے، انسانی عقل کے نزدیک ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ دین اور صراط مستقیم کی طرف ہدایت کی مصلحت کی خاطر جس جہت کو چاہتا ہے رخ کرنے کے حکم کے ساتھ مختص کر دیتا ہے۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ یہود کا دعویٰ یہ تھا کہ ارض مقدس (فلسطین جہاں بیت المقدس واقع ہے) کی طرف رخ کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ انبیاء علیہم السلام کی سرزمین ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس سرزمین کو شرف اور عظمت بخشی ہے اس لیے اس سرزمین سے رخ پھیرنا بلا وجہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہود کے اس دعوے کا ابطال یہ کہہ کر کر دیا کہ مشرق سے مغرب تک تمام مقامات اللہ ہی کے لیے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان میں سے جس مقام کو چاہتا ہے ہر زمانے کے اندر بندوں کی بھلائی اور مصلحت کے پیش نظر مخصوص کر دیتا ہے۔ مقامات کے اندر بالذات تفضیل کی کوئی بات نہیں ہوتی، بلکہ ان مقامات کو فضیلت کے وصف کے ساتھ ان امور کی بنا پر موصوف کیا جاتا ہے جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان مقامات کی تعظیم واجب کی اور ان مقامات میں ادا کیے جانے والے اعمال کو فضیلت

حاصل ہوتی ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت کے ذریعے ان حضرات سے استدلال کیا ہے جو قرآن کے ذریعے سنّت کے نسخ کے قائل ہیں۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز ادا کرتے تھے اس کا قرآن میں ذکر نہیں ہے۔ پھر یہ بات زیر بحث آیت کے ذریعے منسوخ کر دی گئی۔ جو حضرات مذکورہ بالا نسخ کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے ذکر کیا ہے کہ قول باری: فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ۔ منسوخ ہوا ہے۔ اس آیت کے مضمون میں کسی بھی جہت کی طرف رُخ کرنے کی بات کی گئی ہے جسے کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دے کر منسوخ کر دیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک مذکورہ بالا قول باری منسوخ نہیں ہوا، بلکہ اس کے حکم پر تین صورتوں کے اندر عمل ہوتا ہے۔ اول اس صورت میں جب ایک شخص اپنی سمجھ بوجھ اور اجتہاد سے کام لے کر کعبہ کی جہت کے سوا کسی اور جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرے۔ دوم خوف زدہ انسان کی نماز کی صورت میں اور سوم سواری پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی صورت میں۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عامر بن ربیعہؓ نے روایت بیان کی ہے کہ مذکورہ آیت اس شخص کے بارے میں نازل ہوئی تھی جو اپنے اجتہاد سے کام لے کر کعبہ کے سوا کسی اور رُخ نماز ادا کرے اور پھر اس کے سامنے یہ بات واضح ہو جائے کہ اس نے کعبہ کے رُخ نماز ادا نہیں کی۔ حضرت ابن عمرؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ مذکورہ آیت کا نزول سواری پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے والے کے متعلق ہوا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب ہمارے لیے نسخ کے ایجاب کا حکم عائد کیے بغیر آیت پر عمل کرنا ممکن ہے تو پھر اس کے نسخ کا حکم لگانا جائز نہیں ہوگا۔ ہم نے اس مسئلہ پر اصول فقہ کے اندر سیر حاصل بحث کی ہے۔

زیر بحث آیت کے اندر ایک اور حکم بھی ہے۔ حماد بن سلمہ نے ثابت سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت المقدس کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرتے تھے پھر یہ آیت نازل ہوئی: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف موڑ لو) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے منادی کرنے والے نے اعلان کر دیا کہ "مسلمانو! تمھیں حکم دیا گیا ہے کہ اپنے چہرے مسجد حرام کی طرف موڑ لو!" یہ اعلان سن کر بنو سلمہ نے اپنے چہرے بیت اللہ کی طرف رکوع کی حالت میں ہی موڑ لیے۔

عبدالعزیز بن مسلم نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت

بیان کی کہ لوگ قبا (مدینہ کے قریب ایک آبادی کا نام) کے اندر صبح کی نماز میں مصروف تھے کہ ایک شخص ان کے پاس پہنچا اور انھیں آگاہ کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن نازل ہوا ہے اور آپ کو کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے تم لوگ بھی استقبال کعبہ کرو۔ یہ سن کر تمام لوگ اسی حالت میں کعبہ کی طرف مڑ گئے جبکہ پہلے ان کا رُخ شام کی طرف تھا۔

اسرائیل نے ابواسحٰق سے اور انھوں نے حضرت براء بن عازبؓ سے روایت بیان کی ہے کہ جب آیت: قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کعبہ کے رُخ مڑ گئے تو آپؐ کے ساتھ نماز ادا کرنے والا ایک شخص انصار کے ایک گروہ کے پاس سے گزرا۔ یہ حضرات بیت المقدس کی طرف رخ کرکے نماز ادا کر رہے تھے، یہ دیکھ کر مذکورہ شخص نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ کی طرف رُخ کرکے نماز ادا فرمائی ہے۔ یہ سن کر انصار کا مذکورہ گروہ نماز کے اندر ہی رکوع میں جانے سے پہلے کعبہ کی طرف مڑ گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ علم کے ہاتھوں میں یہ ایک صحیح اور مستفیض روایت ہے اور لوگوں نے اس روایت کو قبول بھی کیا ہے، اس لیے یہ روایت متواتر حدیث کے مقام پر پہنچ گئی ہے اور حدیث متواتر علم کی موجب ہوتی ہے۔ یہی روایت اس شخص کے مسئلے میں اصول کی حیثیت رکھتی ہے جو اپنے اجتہاد سے کام لے کر غیر کعبہ کے رُخ نماز شروع کرے اور پھر نماز کے دوران میں اسے معلوم ہو جائے کہ اس کا رخ کعبے کی طرف نہیں ہے تو وہ کعبہ کی طرف پھر جائے گا اور نئے سرے سے نماز شروع نہیں کرے گا۔

اسی طرح اگر لونڈی کو نماز کے اندر آزاد ہو جانے کی خبر مل جائے تو وہ دوپٹہ لے کر اپنی نماز جاری رکھے گی۔ یہ روایت دین کے معاملے میں خبر واحد کو قبول کرنے کے سلسلے میں اصل اور بنیاد ہے، اس لیے کہ انصار نے ایک شخص کی دی ہوئی خبر کی بنیاد پر نماز کے اندر ہی اپنا رُخ کعبہ کی طرف کر لیا تھا، نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس شخص کے ذریعے تحویل قبلہ کے حکم کی منادی کرائی تھی وہ بھی ایک تھا اور اس کی دی ہوئی خبر، خبر واحد کا درجہ رکھتی تھی۔ اگر صحابہ کرام کے لیے خبر واحد کو قبول کرنا لازم نہ ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے منادی کرانے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا۔

یہاں اگر کوئی کہے کہ آپ کا اصول تو یہ ہے کہ ایسا حکم جو علم کو واجب کر دینے والے ذریعے سے حاصل ہوا ہو اسے رفع کرنے میں خبر واحد کو قبول نہیں کیا جائے گا اور زیر بحث واقعہ آپ

کے اس اصول کے خلاف ہے کیونکہ لوگ آپ کی طرف سے توقیف اور حکم کی بنا پر بیت المقدس کی طرف رُخ کرتے تھے اور پھر انھوں نے خبرِ واحد کی بنا پر اس حکم کو ترک کر دیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ انھوں نے مذکورہ حکم اس لیے ترک کر دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس سے دور ہونے کی بنا پر انھیں اس حکم کے باقی رہنے کا یقین نہیں تھا اور وہ اس حکم کے نسخ کو ممکن سمجھتے تھے۔

اگر یہاں کوئی شخص یہ کہے کہ جس طرح ان حضرات نے تحویلِ قبلہ کے بعد اپنی نمازیں جاری رکھیں اسی طرح آپ اس تیمم کرنے والے کو اپنی نماز جاری رکھنے کا کیوں حکم نہیں دیتے جسے نماز کے اندر پانی دستیاب ہو جائے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اس بنا پر فرق ہے کہ تیمم کرنے والے کے لیے نماز جاری رکھنے کو جائز قرار دینا اس پر وضو کو واجب نہیں کرتا اور پانی مل جانے کے باوجود تیمم کے ساتھ اس کے لیے نماز جاری رکھنا جائز ہوتا ہے جب کہ دوسری طرف بنو سلمہ کے انصار کو جب تحویلِ قبلہ کی خبر پہنچی تو وہ فوراً کعبہ کی طرف پھر گئے اور اس جہت کی طرف اپنا رُخ باقی نہیں رکھا جس کی طرف وہ اپنے چہرے کیے ہوئے تھے۔ اس لیے قبلہ کی نظیر یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کو وضو کرنے اور نماز جاری رکھنے کا حکم دیا جائے۔ اس مسئلے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تیمم کرنے والے کو اگر وضوء کرنا لازم ہو جائے تو اس کے لیے تیمم کے ساتھ نمازیں جاری رکھنا جائز نہیں ہوتا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے کہ تیمم کرنے والے کے لیے اصل فرض پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہوتا ہے اور مٹی اس کا بدل ہوتی ہے۔ اس لیے جب اسے پانی مل جائے تو وہ اپنے اصل فرض کی طرف لوٹ آتا ہے جس طرح موزوں پر مسح کرتے والا شخص مسح کا وقت ختم ہو جانے پر اپنی نماز مسح کے ساتھ جاری نہیں رکھ سکتا۔ یہی کیفیت تیمم کرنے والے کی ہے۔

بیت المقدس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے والوں کا اصل فرض اس وقت کعبہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنا نہیں تھا جب وہ نماز میں داخل ہوئے تھے۔ کعبہ کی طرف رُخ کرنے کا فرض تو انھیں نماز کی حالت میں لاحق ہوا تھا۔ اسی طرح لونڈی کو اگر نماز کی حالت میں آزاد کر دیا جائے تو اس سے پہلے اس پر ستر فرض نہیں تھا، یہ فرض تو اسے نماز کی حالت میں لاحق ہوا۔ اس لیے لونڈی کا مسئلہ حضرات انصار کے مسئلے کے مشابہ ہو گیا جب انھیں تحویلِ قبلہ کا حکم معلوم ہوا۔ اسی طرح اپنی سمجھ بوجھ سے کام لے کر ایک جہت کی طرف رُخ کر کے نماز ادا کرنے والے کا فرض اس جہت کی

طرف رخ کرنا تھا جس کی طرف اپنے اجتہاد کی بنا پر اس نے رخ کرنے کا فیصلہ کیا تھا۔ اس کے سوا اس پر قول باری: فَاَیْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ کی بنا پر کوئی اور بات فرض نہیں تھی۔ وہ تو ایک فرض سے دوسرے فرض کی طرف منتقل ہوا تھا۔ بدل سے اصل فرض کی طرف منتقل نہیں ہوا تھا۔

زیر بحث آیت میں ایک حکم اور بھی ہے، وہ یہ کہ حضرات انصار کا مذکورہ بالا فعل اس بات کی بنیاد ہے کہ اوامر اور زواجر کے احکام ان کے بارے میں علم ہو جانے پر متعلق ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایک شخص اگر دار الحرب میں مسلمان ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو کہ اس پر نماز فرض ہے اور پھر وہ دار الاسلام میں آجائے، تو اس پر گزشتہ نمازوں کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ فرضیت اسے سماع کے طریقے سے لازم ہوگی، لیکن جب تک اس کا علم نہیں ہوگا۔ اس وقت تک اس کا حکم اس سے متعلق نہیں ہوگا۔ جس طرح حضرات انصار کے ساتھ تحویل قبلہ کی خبر آنے سے پہلے اس کا حکم متعلق نہیں ہوا۔ یہ بات وکالہ اور مضاربہ اور اسی طرح کے دیگر عقود میں جن کا تعلق بندوں کے اوامر سے ہے اس مسئلے کی اصل اور بنیاد ہے کہ اگر ان عقود میں حق فسخ رکھنے والا شخص انہیں فسخ کر دے تو جب تک دوسرے کو اس کا علم نہ ہو اس وقت تک ان عقود کی کوئی بات فسخ نہیں ہوتی۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ عقد وکالہ کا علم ہونے سے پہلے وکیل کا تصرف جائز نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اجماع کی صحت پر بحث

قول باری ہے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ (اور اسی طرح تو ہم نے تمہیں ایک "امت وسط" بنایا تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو) اہل لغت کے قول کے مطابق وسط عدل، یعنی معتدل کو کہتے ہیں اور عدل وہ ہے جو کوتاہی کرنے والے اور غلو کرنے والے کے درمیان ہو۔ ایک قول کے مطابق وسط کے معنی ہیں خیار یعنی بہترین۔ یہ دونوں معنی یکساں ہیں اس لیے کہ عدل خیار، یعنی بہترین ہی ہوتا ہے۔ زہیر کا شعر ہے: ؎

هم وسط يرضى الانام بحكمهم   اذا طرقت احدى الليالي بمعظم

(اگر لوگوں کو کوئی اہم مسئلہ پیش آجائے تو ایسے موقعہ پر میرے ممدوحین اس قدر معتدل اور بہترین لوگ ثابت ہوئے ہیں کہ ان کے صادر کردہ فیصلے پر تمام لوگ رضامند ہو جاتے ہیں)

قول باری: لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ ۔ کا مفہوم ہے "تاکہ تم لوگوں پر گواہ بن جاؤ"۔ لفظ شُهَدَآءَ کی تفسیر میں ایک قول ہے کہ مسلمان دنیا و آخرت میں لوگوں پر ان کے ان اعمال کی گواہی دیں گے جن کے اندر انھوں نے حق کی خلاف ورزی کی تھی۔ قول باری ہے: وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ (اور نبیوں اور گواہوں کو لایا جائے گا) ایک اور قول کے مطابق مسلمان انبیاء علیہم السلام کے حق میں ان کی جھٹلانے والی امتوں کے خلاف گواہی دیں گے کہ ان انبیاء نے امتوں کو پیغام حق پہنچا دیا تھا۔ مسلمانوں کی یہ گواہی اس بنا پر ہوگی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں اس بات سے آگاہ فرما دیا تھا۔ ایک اور قول کے مطابق زیر بحث لفظ کا مفہوم ہے "تاکہ تم اپنی دی ہوئی گواہیوں میں حجت بن جاؤ جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم امت کے ہر فرد پر شہید یعنی حجت ہیں"۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ لفظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہوں۔ یعنی امت مسلمہ دنیا اور آخرت میں لوگوں کے اعمال کی ان پر گواہی دے گی اور اس امت کے افراد انبیاء علیہم السلام کے حق میں ان کی امتوں کے خلاف گواہی دیں گے۔ یہ گواہی اس بنا پر ہوگی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے متعلق انہیں بتایا ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ امت شریعت کو بعد میں آنے والے لوگوں کی طرف منتقل کرنے میں ان پر حجت ہوگی اور یہ اللہ کے جن احکام کا اعتقاد رکھیں اور جو فیصلے کریں ان میں بھی حجت ہیں۔

اس آیت میں دو وجوہ سے اجماع امت کی صحت پر دلالت موجود ہے۔ اول یہ کہ اس امت کو عدالت یعنی عادل ہونے کے وصف سے موصوف کیا گیا ہے نیز یہ کہ یہ بہترین ہیں۔ یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ اس امت کی تصدیق کی جائے اور اس کے قول کی صحت کا حکم عائد کیا جائے نیز یہ بات گمراہی پر امت کے اجماع کی نفی کرتی ہے۔

دوم یہ کہ قول باری: لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۔ کا مفہوم ہے کہ یہ امت لوگوں پر اسی طرح حجت ہے جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس امت پر حجت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق بیان ہوا کہ آپ ان پر گواہ ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے امت کے افراد کو دوسروں پر گواہ بنا دیا تو گویا ان کے حق میں عدالت کا نیز ان کا قول قبول کرنے کا حکم بھی عائد کر دیا کیونکہ اللہ کے مقرر کردہ گواہ نہ تو کافر ہو سکتے ہیں اور نہ ہی گمراہ۔ اس طرح آیت اس بات کی مقتضی ہو گئی کہ امت کے افراد آخرت میں ان لوگوں پر گواہ نہیں گے جن کے اعمال کا انکشاف

نے ہر زمانے میں مشاہدہ کیا ہے۔ ایسے لوگوں پر یہ گواہ نہیں بنیں گے جو ان کے زمانے سے پہلے مر چکے ہوں جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر اس شخص پر گواہ ہیں جو آپ کے زمانے میں موجود تھا۔ یہ بات اس صورت میں ہوگی جب گواہی سے آخرت میں لوگوں پر ان کے اعمال کی گواہی مراد ہو، لیکن اگر گواہی سے حجت مراد ہو تو اس صورت میں یہ عنصر ثانی یعنی اپنے بعد کے زمانے کے ان لوگوں پر حجت ہوں گے جنھیں انھوں نے دیکھا تھا نیز ان لوگوں پر بھی جو قیامت تک ان کے بعد آئیں گے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت پر اول سے لے کر آخر تک گواہ ہیں۔ اس لیے کہ اللہ کی حجت کا جب ایک وقت میں ثبوت ہو جائے تو یہ ہمیشہ کے لیے ثابت رہے گی۔

آخرت میں اعمال پر گواہی حجت کے درمیان فرق پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے: فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا (پھر سوچو کہ اس وقت یہ کیا کریں گے جب ہم ہر امت میں سے ایک گواہ لائیں گے اور ان لوگوں پر تمھیں (یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو) گواہ کی حیثیت سے کھڑا کریں گے) جب اللہ سبحانہ نے ان کے اعمال پر گواہی مراد لی تو ہر گواہ کی گواہی کو اس کے زمانے کے لوگوں نیز ان افراد کے ساتھ خاص کر دیا جنھیں گواہ نے مذکورہ اعمال کرتے دیکھا تھا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ان کی زبانی فرمایا: وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ (میں اسی وقت تک ان کا نگران تھا جب تک کہ میں ان کے درمیان تھا۔ جب آپ نے مجھے واپس بلالیا تو آپ ان پر نگران تھے) اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اعمال کی گواہی صرف گواہی دینے کی حالت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔ رہ گئی وہ گواہی جو حجت کے معنوں میں ہے تو امت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجت ہونے کے اعتبار سے امت کے اول اور آخر کا اختصاص اس کے ساتھ نہیں ہے۔ اسی طرح ہر عصر کے لوگ جب از راہ حجت اللہ کے گواہ ہوتے ہیں تو اس سے یہ بات واجب ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے زمانے کے ان لوگوں پر بھی حجت بن جائیں جو ان کے اجماع کے اندر ان کے ساتھ داخل ہوں، نیز ان لوگوں پر بھی جو آنے والے زمانوں میں ان کے بعد آئیں۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر ایک زمانے کے لوگ کسی بات پر اجماع کر لیں اور پھر کچھ لوگ ان کے اس اجماع سے باہر ہو جائیں، تو ان پر سابقہ اجماع کی حجت قائم ہو جاتی ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جماعت کے حق میں اس کے قول کی صحت کی گواہی دی تھی اور اسے حجت اور دلیل قرار دیا تھا۔ اس لیے کہ اللہ کی دلیل کا وجود اپنے مدلول سے عاری ہو کر نہیں پایا جاتا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کے بعد نسخ کا وجود محال ہونے کی بنا پر از روئے نسخ آپ کا حکم ترک نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ امت کا اجماع جس حالت میں بھی منعقد ہو جائے وہ اللہ عز و جل کی حجت ہوتا ہے۔

زیر بحث آیت چونکہ صدر اول کے اجماع کی صحت پر دلالت کرتی ہے اس لیے یہ دیگر زمانوں کے اجماع کی صحت پر بھی دلالت کرتی ہے، کیونکہ اس میں کسی ایک زمانے کی تخصیص نہیں کی گئی ہے۔ اگر آیت کی رو سے صدر اول کے اجماع پر انحصار درست ہوتا اور دیگر زمانوں کا اجماع اس میں شامل نہ ہوتا تو پھر آیت ہی کی رو سے دیگر زمانوں کے اجماع پر انحصار درست ہو جاتا اور صدر اول والے اس میں شامل نہ ہوتے۔ اگر یہاں کوئی یہ بات کہے کہ اللہ سبحانہ نے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا فرما کر ان لوگوں سے خطاب کیا جو اس آیت کے نزول کے وقت موجود تھے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ یہی لوگ اس خطاب کے ساتھ مخصوص تھے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں مذکورہ خطاب پوری امت کے لیے ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ خطاب ان لوگوں کے لیے بھی ہے جو آیت کے نزول کے وقت موجود تھے اور ان کے لیے بھی جو قیامت تک آنے والے تھے جس طرح یہ قول باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِكُمْ (تم پر روزہ اسی طرح فرض کر دیا گیا جس طرح یہ تم سے پہلے لوگوں پر فرض کر دیا گیا تھا) اسی طرح فرمایا: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ (تم پر قصاص فرض کر دیا گیا) اور اسی طرح کی دیگر آیات میں خطاب پوری امت کے لیے ہے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت کے لیے مبعوث کیے گئے تھے یعنی ان کے لیے بھی جو آپ کے زمانۂ بعثت میں موجود تھے اور ان کے لیے بھی جو بعد میں آنے والے تھے۔ ارشاد باری ہے: اِنَّآ اَرْسَلْنٰكَ شَاهِدًا وَّمُبَشِّرًا وَّنَذِيْرًا وَّدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا (بے شک ہم نے آپ کو بطور گواہ نیز بشارت دینے والا اور ڈرانے والا اور اللہ کی طرف اس کے حکم سے بلانے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا ہے) نیز فرمایا: وَمَآ اَرْسَلْنٰكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعٰلَمِيْنَ (ہم نے آپ کو سارے جہانوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا ہے) میرے خیال میں امت کے اندر ایک فرد بھی ایسا نہیں ہوگا جو اس قول کو جائز سمجھتا ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم پوری امت از اول تا آخر کے لیے مبعوث نہیں ہوئے تھے، نیز یہ کہ آپ پوری امت پر حجت اور گواہ نہیں تھے اور پوری امت کے لیے رحمت نہیں تھے۔

اگر یہاں کوئی شخص یہ کہے کہ قول باری ہے: وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا اور امت

کا اسم ان تمام لوگوں کو شامل ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں موجود تھے اور جو آپ کے بعد قیامت تک آنے والے تھے۔ تاہم آپ کے زمانے میں موجود امت پر عدالت اور قبول شہادت کا حکم عائد کیا گیا۔ اس میں کسی اور زمانے والوں کے لیے عدالت اور قبولِ شہادت کے حکم کا ذکر نہیں ہے، تو پھر تم نے ہر زمانے والوں پر عدالت کا حکم کہاں سے عائد کر دیا؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جن پر عادل ہونے کا حکم عائد کر دیا گیا دوسروں پر حجت قرار دیا اور یہ بات معلوم ہے کہ عدالت کی مذکورہ بالا صفت انھیں دنیا میں حاصل ہو گئی تھی اور اللہ نے یہ بتا دیا کہ یہ لوگ دوسروں پر گواہ ہیں تو ایسی صورت میں، اگر امت پر ان کے حجت ہونے کے اعتبار سے پوری امت از اوّل تا آخر کا اعتبار کر لیا جائے تو ہمیں معلوم ہو جائے گا کہ ہر عصر کے لوگ مراد ہیں، امت اس جماعت کا اسم ہے جس میں یکجہتی پائی جائے۔ اس بنا پر یہ اسم ہر زمانے کے لوگوں کو علیحدہ علیحدہ بھی شامل ہے چنانچہ اس امر میں کوئی رکاوٹ نہیں ہے کہ لفظ امت کا اطلاق کر کے اس کے ذریعے کسی ایک عصر کے لوگ مراد لیے جائیں۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ ارشاد باری ہے: جَعَلۡنٰكُمۡ اُمَّةً وَّسَطًا اللہ سبحانہ نے امت کو وسط کی صفت کے ساتھ موصوف کرتے ہوئے اسم نکرہ کے ذریعے ان سے تعبیر کی اور انھیں حجت قرار دیا۔ یہ بات ہر عصر کے لوگوں کی مقتضی ہے، کیونکہ قول باری: جَعَلۡنٰكُمۡ سب کے لیے خطاب ہے اور مذکورہ صفت مخاطبین میں سے ہر امت اور ہر گروہ کو لاحق ہے، نیز آپ اس قولِ باری کو نہیں دیکھتے: وَمِنۡ قَوۡمِ مُوۡسٰٓى اُمَّةٌ يَّهۡدُوۡنَ بِالۡحَـقِّ (اور موسیٰ کی قوم میں سے ایک امت ہے جو حق کی رہنمائی کرتی ہے) حالانکہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی پوری قوم ان کی امت ہے، لیکن مذکورہ بالا صفت کے ساتھ موصوف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو علی الانفراد امت کے نام سے موسوم کیا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر زمانے کے لوگوں کو امت کے نام سے موسوم کرنا جائز ہے اگرچہ امت کا اسم بعض دفعہ امت کے اول اور اس کے آخر کو لاحق ہو جاتا ہے۔

زیر بحث آیت میں اس امر پر بھی دلالت موجود ہے کہ ایسے گروہ جن کا کفر ظاہر ہو چکا ہو مثلاً فرقہ جبریہ اور فرقہ مشبہ وغیرہ، اجماع امت کے سلسلے میں ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اسی طرح ایسے فرقے جن کا فسق واضح ہو مثلاً خوارج اور روافض، انھیں بھی اجماع امت کے سلسلے میں قابلِ اعتبار نہیں سمجھا جائے گا، خواہ یہ فسق اعمال کی صورت میں ظاہر ہوا ہو یا اعتقاد کی شکل

ہیں۔ اس لیے کہ اللہ سبحانہ نے آیت میں مذکورہ لوگوں کو ان کی عدالت اور خیر و بھلائی کی بنا پر گواہ قرار دیا ہے اور عدالت اور خیر کی یہ صفت نہ تو کافروں کو لاحق ہو سکتی ہے اور نہ ہی فاسقوں کو۔ اس بارے میں ان لوگوں کے حکم کے اندر کوئی فرق نہیں ہے جو تاویل کی بنا پر فسق یا کفر میں مبتلا ہوئے ہیں یا نص کو رد کر دینے کی بنا پر۔ کیونکہ مذمت کی صفت ان سب کو شامل ہے۔ اور عدالت کی صفت انہیں کسی بھی حال میں لاحق نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم۔

استقبال قبلہ پر بحث

قول باری ہے: قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاۗءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىھَا (یہ تمہارے منہ کا بار بار آسمان کی طرف اٹھنا ہم دیکھ رہے ہیں، لو، ہم اسی قبلے کی طرف تمہیں پھیر دیتے ہیں جسے تم پسند کرتے ہو) ایک قول کے مطابق تقلب کے معنی تحول (بار بار پھرنے) کے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آسمان کی طرف بار بار اپنا چہرہ اس لیے کرتے تھے کہ آپ کے ساتھ تحویل قبلہ کا وعدہ کر لیا گیا تھا۔ اس لیے آپ اس سلسلے میں وحی کے منتظر تھے اور اللہ سے اس کی درخواست کرتے تھے۔ اس لیے آپ کو اپنا چہرہ مبارک بار بار آسمان کی طرف کرنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ انبیاء علیہم السلام اللہ کی طرف سے اجازت کے بعد ہی اس سے درخواست اور سوال کرتے ہیں۔ بلا اذن درخواست کی صورت میں خود انہیں یہ کھٹکا ہوتا ہے کہ کہیں ان کی درخواست قوم کے لیے فتنہ اور آزمائش کا سبب نہ بن جائے۔ اس کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم چاہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ آپ کا رخ کعبے کی طرف پھیر دے اور اس طرح یہودیوں سے ممتاز ہو جانے اور ان سے ہٹ کر الگ راہ متعین کرنے کی صورت پیدا ہو جائے۔ یہ بات مجاہد سے مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کعبہ کی طرف رخ کرنا اس لیے پسند تھا کہ وہ آپ کے جد امجد حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قبلہ تھا، ایک اور قول کے مطابق آپ نے عربوں کو ایمان کی طرف راغب کرنے کی خاطر یہ بات پسند فرمائی تھی۔ قول باری: فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىھَا کا یہی مفہوم ہے۔

قول باری ہے: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ (پس مسجد حرام کی طرف رخ پھیر دو) اہل لغت کے قول کے مطابق شطر کا لفظ ایک مشترک اسم ہے جو دو معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ ایک معنی نصف کے ہیں۔ جب آپ ایک چیز دو نصف حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں تو کہتے ہیں:

شطرت الشیٔ۔ یعنی میں نے اسے نصف نصف کر دیا۔ عرب کے لوگ کہتے ہیں: احلب حلبالک شطرہٗ (جانور سے دودھ نکال لو، آدھا تمھارا ہوگا) شطر کا دوسرا معنی: نحوہٗ وتلقاءہٗ (اس کی طرف) ہے۔ آیت سے یہی معنی مراد ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، ابوالعالیہ، مجاہد اور الربیع بن انس کا یہی قول ہے۔ پہلا معنی مراد لینا جائز نہیں ہے کیونکہ کوئی شخص بھی اس بات کا قائل نہیں ہے کہ اس پر مسجد حرام کے نصف حصے کی طرف رخ کرنا فرض ہے۔

تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص بیت اللہ کے ایک کونے کی طرف رخ کرکے نماز پڑھ لے تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسی صورت میں وہ بیت اللہ کے شطر یعنی اس کی طرف متوجہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام کی طرف رخ کرنے کا ذکر کیا ہے لیکن اس کی مراد بیت اللہ ہے کیونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایک شخص مکہ میں ہو اور وہ مسجد حرام کی طرف رخ کرکے نماز پڑھے تو اس کی نماز اس وقت تک درست نہیں ہوگی جب تک کہ وہ بیت اللہ کے محاذات میں نہ ہو۔

قول باری ہے: وَحَیْثُ مَا کُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ (اب جہاں کہیں بھی تم ہو اسی کی طرف منہ کرکے نماز پڑھا کرو) یہ خطاب ان لوگوں کے لیے ہے جو کعبہ کے سامنے ہوں اور ان لوگوں کے لیے بھی جو کعبہ سے دور اور اس کے سامنے نہ ہوں۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص کعبہ کے پاس ہو اس پر عین کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہے اور جو شخص کعبہ سے دور ہو اس پر کعبہ کی طرف رخ کرنا فرض ہے، یعنی اس جہت کی طرف جس کے متعلق اس کا غالب گمان ہو کہ یہ کعبہ کی جہت ہے۔ کیونکہ یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ ایسا شخص عین کعبہ کی طرف رخ کرنے کا مکلف نہیں ہے اس لیے کہ ایسا کرنا اس کے بس میں نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے: لَا یُکَلِّفُ اللّٰہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَھَا (اللہ تعالیٰ کسی شخص کو مکلف نہیں بناتا مگر اس کی وسعت اور طاقت کے مطابق) اس لیے عین کعبہ کی طرف رخ کرنا جس شخص کے بس سے باہر ہو وہ اس کا مکلف بھی قرار نہیں پاتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ شخص صرف اس جہت کی طرف رخ کرنے کا مکلف ہے جس کے متعلق اس کا غالب گمان یہ ہو کہ یہ کعبہ کی جہت ہے۔

یہ بات ان اصولوں میں سے ایک ہے جو حوادث یعنی پیش آنے والے نئے واقعات کے احکام کے سلسلے میں اجتہاد سے کام لینے پر دلالت کرتے ہیں۔ ہر مجتہد صرف اس بات کا مکلف

ہوتا ہے جس پر وہ اپنے اجتہاد کے ذریعے پہنچ جائے۔ یہاں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ مشتبہ قسم کے نئے حوادث کی ایک حقیقت مطلوب ہوتی ہے جس طرح قبلے کی ایک حقیقت ہے۔ جسے اجتہاد اور تحری کے ذریعے طلب کیا جاتا ہے۔ اسی بنا پر مشتبہ قسم کے حوادث کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کا مکلف ہونا درست ہے جس طرح اجتہاد اور اپنی سمجھ بوجھ کے ذریعے قبلے کی طلب کا مکلف ہونا درست ہے کیونکہ قبلے کی ایک حقیقت ہے۔ اگر سرے سے کسی قبلے کا وجود نہ ہوتا تو ہمیں اس کا مکلف نہ بنایا جاتا۔

قول باری ہے: وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا (اور ہر ایک کے لیے ایک رخ ہے جس کی طرف وہ مڑتا ہے) ایک قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے ایک قبلہ ہے۔ یہ بات مجاہد سے مروی ہے۔ حسن نے کہا ہے: ہر ایک کے لیے ایک طریقہ ہے، یعنی اسلام جسے اللہ تعالیٰ نے بطور شریعت جاری کیا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور السدی سے منقول ہے کہ یہود اور نصاریٰ میں سے ہر ملت کے لیے ایک طریقہ مقرر ہے۔ حسن بصری نے کہا ہے کہ ہر نبی کے لیے طریقہ تو ایک ہے یعنی اسلام اگرچہ احکام مختلف ہیں جس طرح یہ قول باری ہے (لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا (ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور ایک راہ عمل مقرر کی ہے) قتادہ نے کہا ہے کہ اس سے بیت المقدس کی طرف رخ کر کے اور کعبہ کی طرف رخ کر کے ان کی نماز مراد ہے۔ ایک اور قول کے مطابق اس کا مفہوم ہے: دنیا کے مختلف گوشوں میں پھیلی ہوئی مسلم اقوام میں سے ہر قوم کے لیے جن کے علاقوں سے کعبہ کی جہتیں یا تو پیچھے کی طرف ہیں یا آگے کی طرف یا دائیں یا بائیں گویا آیت میں یہ بتایا گیا کہ کعبے کی مختلف جہتوں میں سے کوئی ایک جہت دوسری کسی جہت کی بہ نسبت قبلہ بننے کے لیے اولیٰ نہیں ہوتی، بلکہ کعبہ کی ہر جہت قبلہ کی جہت بن سکتی ہے۔

مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ میزاب رحمت کے سامنے بیٹھے ہوئے تھے۔ آپ نے یہ آیت تلاوت کی: فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰهَا اور کہا: "یہی قبلہ ہے"۔ بعض لوگوں نے حضرت ابن عمرؓ کے اس قول سے یہ سمجھا ہے کہ آپ نے قبلہ کہہ کر میزاب رحمت مراد لی ہے، حالانکہ بات ایسی نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ کہہ کر درحقیقت کعبہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میزاب رحمت کی جہت کی تخصیص نہیں کی کہ اس کے ساتھ کعبہ کی دوسری جہتیں شامل نہ ہوں اور تخصیص کی بات کس طرح درست ہو سکتی ہے جبکہ یہ آیتیں موجود ہیں: وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ اِبْرٰهِيْمَ مُصَلًّى۔ نیز: فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ کعبہ کی طرف رخ

کرنے والوں کے لیے اس کی تمام جہتیں قبلہ ہیں۔ قول باری: وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا اس پر دلالت کرتا ہے کہ کعبہ سے دور شخص جس بات کا مکلف ہے وہ یہ ہے کہ اپنے ظن غالب سے کام لے کر کعبہ کی جہت کا رخ کرے۔ کعبہ کے محاذات میں آنے کا وہ مکلف نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کعبہ سے دور رہنے والے اس کے محاذات میں آ جائیں۔

قول باری ہے: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ (پس تم بھلائیوں کی طرف سبقت کرو) مراد یہ ہے کہ طاعات کی طرف سبقت کی جائے اور اس سلسلے میں پوری چستی سے کام لیا جائے۔ اس آیت میں یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ طاعات میں تعجیل کرنا ان میں تاخیر کرنے سے افضل ہے، بشرطیکہ کوئی ایسی دلیل موجود نہ ہو جو تاخیر کی فضیلت کا پتہ دیتی ہو۔ مثلاً اول وقت میں نماز کی ادائیگی میں تعجیل، اسی طرح زکوٰۃ اور فریضۂ حج کی ادائیگی میں تعجیل کہ وقت آنے ہی اور سبب موجود ہوتے ہی ان کی ادائیگی کر لی جائے۔ آیت سے یہ بھی استدلال کیا گیا ہے کہ امر علی الفور ہوتا ہے، یعنی اس پر فی الفور عمل ضروری ہے اور اس میں تاخیر کے جواز کے لیے دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر امر غیر موقت ہو تو سب کے نزدیک اس پر فی الفور عمل لامحالہ نیکی اور بھلائی شمار ہوگا اس طرح زیر بحث آیت کے مضمون کی بنا پر امر کی تعجیل کا ایجاب ضروری ہو گیا کیونکہ امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔

قول باری ہے: لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ (تاکہ لوگوں کو تمہارے خلاف کوئی حجت نہ ملے۔ ہاں جو ظالم ہیں ان کی زبان کسی حال میں بند نہ ہوگی) اس آیت سے بعض لوگوں نے ایسے استثناء کے جواز کے لیے استدلال کیا ہے جس میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس میں سے نہ ہو۔ آیت میں مذکورہ استثناء کے بارے میں اہل لغت کے مابین اختلاف رائے ہے۔ بعض کے خیال میں یہ استثنائے منقطع ہے اور آیت کے معنی ہیں: لیکن ان میں سے جو ظالم ہیں وہ شبہ کے ساتھ اپنا تعلق جوڑے رکھتے ہیں اور اسے حجت کا درجہ دیتے ہیں جس طرح یہ قول باری ہے: مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ (اس کے متعلق انھیں کوئی علم نہیں ہے لیکن بس اتباع ظن ہے۔

نابغہ ذبیانی کا شعر ہے۔

ولا عیب فیہم غیر ان سیوفہم ۔۔۔ بہن فلول من قراع الکتائب

(میرے ممدوحین کے اندر اس کے سوا اور کوئی عیب نہیں کہ لشکروں سے ٹکرا ٹکرا کر ان کی

تلواروں میں دندانے پڑ گئے ہیں)

شعر کا مفہوم یہ ہے۔ لیکن ان کی تلواروں میں دندانے پڑ گئے ہیں اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے۔ ایک اور قول کے مطابق زیر بحث آیت میں مذکورہ لفظ حجت مجادلہ اور محاجہ (باہمی بحث و مباحثہ اور دلیل بازی) کے معنوں میں ہے۔ گویا آیت کا مفہوم یہ ہے: تاکہ لوگوں کو تمہارے خلاف دلیل بازی کا موقعہ نہ ملے۔ ہاں جو ظالم ہیں وہ تو باطل دلائل کا سہارا لے کر تم سے ضرور مباحثہ اور مجادلہ کریں گے۔ ابوعبیدہ کے قول کے مطابق آیت میں مذکورہ حرف (الّا) واؤ کے معنوں میں ہے گویا یہ کہا گیا تاکہ لوگوں کو تمہارے خلاف کوئی حجت نہ ملے اور نہ ان لوگوں کو ہی جو ظالم ہیں۔ لیکن فراء نحوی اور اکثر اہل لغت نے ابوعبیدہ کی یہ تاویل مسترد کر دی ہے۔ فراء نے کہا ہے کہ حرف الّا حرف واؤ کے معنوں میں صرف اسی وقت آتا ہے جب اس سے پہلے کوئی استثناء گزر چکا ہو۔ مثلاً شاعر کا قول ہے۔ ؎

ما بالمدینۃ دار غیر واحدۃ　　دار الخلیفۃ الّا دار مروان

(مدینہ میں خلیفہ اور مروان کے گھروں کے سوا اور کوئی گھر نہیں ہے) یعنی شاعر نے گویا یہ کہا کہ "مدینہ میں کوئی گھر نہیں ہے، مگر خلیفہ کا گھر اور مروان کا گھر"

قطرب کے قول کے مطابق آیت کا مفہوم ہے: تاکہ لوگوں کو تمہارے خلاف کوئی حجت نہ ملے اور صرف ان لوگوں کے خلاف انھیں حجت ملے جو ظالم ہیں۔ بعض نحویوں نے اس تاویل کو بھی مسترد کر دیا ہے۔

ذکر اللہ کے وجوب کا بیان

قول باری ہے: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (لہٰذا تم مجھے یاد رکھو میں تمہیں یاد رکھوں گا) یہ آیت اللہ کی یاد کے امر اور حکم کو متضمن ہے۔ ہم اللہ کو کئی طریقوں سے یاد کر سکتے ہیں، اس بارے میں سلف سے کئی اقوال منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق آیت کا مفہوم یہ ہے: تم مجھے میری اطاعت کے ذریعے یاد رکھو میں تمہیں اپنی رحمت کے ذریعے یاد رکھوں گا۔ ایک اور قول ہے۔ تم مجھے میری نعمتوں پر حمد و ثناء کے ذریعے یاد رکھو۔ میں تمہیں تمہاری اطاعت کو سراہنے کے ذریعے یاد رکھوں گا۔ ایک اور قول ہے: تم مجھے شکر کے ذریعے یاد رکھو میں تمہیں ثواب کے ذریعے یاد رکھوں گا۔ ایک اور قول کے مطابق: تم مجھے دعا کے ذریعے یاد رکھو میں تمہیں دعا کی قبولیت کے ذریعے یاد رکھوں گا۔

تاہم آیت کے الفاظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتے ہیں۔ آیت کے الفاظ ان سب کو شامل اور ان سب کو محتمل ہیں۔

اگر یہاں کہا جائے کہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک ہی لفظ سے تمام معانی کو اللہ کی مراد قرار دیا جائے، کیونکہ مذکورہ لفظ مختلف معانی میں مشترک ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ یادِ الٰہی کی یہ تمام مختلف صورتیں ایک ہی معنی کی طرف راجع ہوتی ہیں۔ ذکر کا لفظ ایسا ہی ہے جیسے انسان کا اسم جو مذکر اور مؤنث سب کو شامل ہے یا اخوۃ کا لفظ جو عینی، علاتی اور اخیافی تمام بھائیوں کو شامل ہے۔ اسی طرح لفظ شراکت اور اس جیسے دیگر الفاظ ہیں۔ ان کا اطلاق اگرچہ مختلف معانی پر ہوتا ہے، لیکن جس وجہ سے ان سب کو ایک نام دیا جاتا ہے وہ ہم معنی ہوتا ہے، یہی کیفیت ذکر اللہ کے لفظ کی ہے۔ اس میں چونکہ طاعت کا معنی ہے اور اللہ کی طاعت کبھی ذکر باللسان سے کی جاتی ہے۔ کبھی اعضاء و جوارح سے صادر ہونے والے افعال و اعمال کے ذریعے، کبھی اعتقادِ قلب کے ذریعے، کبھی اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل سے، کبھی اس کی عظمت کے بارے میں غور و فکر کے ذریعے اور کبھی اس کے سامنے دستِ دعا دراز کرنے اور اسے پکارنے سے، اس لیے ایک لفظ کے اندر ان تمام معانی کا ارادہ کر لینا جائز ہے۔ جس طرح خود لفظ طاعت ہے کہ اس کے ذریعے مختلف قسموں کی تمام طاعات کا ارادہ کرنا درست ہے، جبکہ طاعت کا حکم علی الاطلاق وارد ہو، مثلاً یہ قول باری:
اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ (اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو)۔

اسی طرح لفظ معصیت ہے۔ شریعت میں مذکور نہی کا لفظ معصیت کی تمام تر صورتوں کو شامل ہے۔ اس بنا پر قول باری: فَاذْكُرُوْنِیْ ذکرِ الٰہی کی تمام صورتوں کے امر اور حکم کو متضمن ہے ذکر کی ایک صورت تو اللہ کی اطاعت کی تمام شکلیں ہیں اور اطاعتِ ذکرِ الٰہی کی سب سے بڑھ کر عمومی صورت ہے۔ ذکر کی دوسری صورت یہ ہے کہ زبان سے اللہ کی ذات کی تعظیم کے لیے حمد و ثنا کی جائے۔ نیز شکر کے طور پر اور اس کی نعمتوں کے اعتراف کے طور پر اس کا نام لیا جائے اور ذکرِ الٰہی کی تیسری صورت یہ ہے کہ لوگوں کو اس کی ذات کی طرف بلا کر اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل و براہین سے آگاہ کر کے انھیں ان میں غور و فکر کی دعوت دی جائے اور اس کا ذکر کیا جائے۔

اسی طرح لوگوں کے سامنے اللہ کی واحدانیت اور اس کی حکمت و قدرت ثابت کر کے

نیز اس کی آیات و بیّنات کی طرف توجہ دلا کر اس کا ذکر کیا جائے۔ ذکرِ الٰہی کی یہ تیسری قسم ذکر کی سب سے افضل قسم ہے اور ذکر کی دیگر تمام صورتیں اسی پر مبنی اور اسی کی تابع ہیں۔ اس کے ذریعے ہی یقین و طمانیتِ قلب حاصل ہوتی ہے، ارشاد باری ہے: أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (آگاہ رہو اللہ ہی کی یاد سے دلوں کو اطمینان حاصل ہوتا ہے) اس سے ذکرِ قلب مراد ہے جو اللہ کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل و براہین نیز اس کی آیات و بینات پر غور و فکر کا دوسرا نام ہے۔

ان دلائل و براہین نیز آیات و بینات پر غور و فکر میں جس قدر اضافہ ہوگا اسی قدر قلوب کو زیادہ اطمینان اور سکون نصیب ہوگا۔ یہی وہ افضل ذکر ہے جس کے ثبوت پر تمام اذکار درست ہوئے اور ان کا حکم ثابت ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: بہترین ذکر وہ ہے جو خفی ہو۔ یعنی دل میں کیا جائے۔ ابن قانع نے روایت بیان کی ہے کہ ان سے عبدالملک بن محمد نے، ان سے مسدد نے، ان سے یحییٰ نے اسامہ بن زید سے، انھوں نے محمد بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے حضرت سعد بن مالکؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: بہترین ذکر وہ ہے جو خفی ہو اور بہترین رزق وہ ہے جو کافی ہو۔

قول باری ہے: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ (اے ایمان لانے والو، صبر اور نماز سے کام لو) اللہ سبحانہٗ نے اس آیت کا ذکر اپنے قول: فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ کے بعد فرمایا، جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ صبر کرنا، نیز نماز پڑھنا اللہ کے ذکر کی (جو اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل و براہین، نیز اس کی قدرت و عظمت پر غور و فکر کا دوسرا نام ہے) انسانی عقول کے نزدیک ایک لطیف صورت ہے۔ یہ قول باری اس قول باری کی طرح ہے: إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ (بے شک نماز بے حیائی اور ناشائستہ کاموں سے روکتی رہتی ہے) اس کے بعد فرمایا: وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ۔ (اور اللہ کا ذکر بڑھ کر ہے) یعنی اپنے دلوں کے اندر اللہ کو یاد کرنا، دوسرے الفاظ میں کائنات کے اندر اس کی ذات کی نشاندہی کرنے والے دلائل پر غور و فکر کرنا نماز پڑھنے سے بڑھ کر ہے، کیونکہ نماز اس ذکر کو قائم و دائم رکھنے میں صرف مدد دیتی اور اس کی راہ ہموار کرتی ہے۔

قول باری ہے: وَلَا تَقُولُوا لِمَن يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَٰكِن لَّا تَشْعُرُونَ (اور جو لوگ اللہ کی راہ میں مارے جائیں انھیں مردہ نہ کہو، ایسے لوگ تو حقیقت

میں زندہ ہیں مگر تمھیں ان کی زندگی کا شعور نہیں ہوتا) اس آیت میں خبر دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ شہیدوں کو ان کی موت کے بعد زندہ کر دیتا ہے۔ اس سے یہ مراد لینا درست نہیں کہ انھیں قیامت کے دن زندہ کیا جائے گا، اس لیے کہ اللہ کی مراد یہ ہوتی تو یہ نہ فرماتا: وَلٰکِنْ لَّا تَشْعُرُوْنَ اس لیے کہ اللہ سبحانہٗ کا یہ ارشاد اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ موت کے بعد ان کی زندگی کا ہمیں علم نہیں ہے۔ اگر قیامت کے دن انھیں زندہ کرنا مراد ہوتا تو اہلِ ایمان کو اس کا شعور ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس زندگی سے مراد وہ زندگی ہے جو انھیں قیامت سے پہلے ہی عطا کر دی جائے گی۔ یہاں جب یہ بات جائز ہوگئی کہ اہلِ ایمان کو قیامت سے پہلے ان کی قبروں میں زندہ کر دیا جائے گا اور وہ قبروں کے اندر اللہ کی نعمتوں سے بہرہ یاب ہوں گے، تو یہ بھی جائز ہے کہ کافروں کو ان کی قبروں میں زندہ کر کے انھیں عذاب دیا جائے گا۔ یہ بات عذابِ قبر کے منکرین کے قول کو باطل کر دیتی ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ تمام اہلِ ایمان موت کے بعد اللہ کی نعمتوں سے سرفراز ہوں گے تو پھر اللہ کی راہ میں شہید ہونے والوں کو کیوں خاص کیا گیا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے پہلے سے بشارت دے کر ان کے شرف اور ان کی عظمت کا ذکر کیا ہو اور پھر دوسری آیت میں وہ بات بیان فرما دی جو ان کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ارشاد ہوا: اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ (وہ لوگ اپنے پروردگار کے پاس زندہ ہیں رزق پاتے رہتے ہیں)

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ وہ زندہ کس طرح ہو سکتے ہیں، جب کہ ہم انھیں مرورِ ایام کے بعد اپنی قبروں کے اندر بوسیدہ ہڈیوں کی شکل میں دیکھتے ہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں لوگوں کے دو اقوال ہیں۔ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ انسان دراصل روح کا نام ہے جو ایک لطیف جسم ہے اور راحت و تکلیف اسی روح کو لاحق ہوتی ہے۔ انسانی جُثّے کو لاحق نہیں ہوتی۔ کچھ لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ انسان اس جسمِ کثیف کا نام ہے جس کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں۔ ان کے قول کے مطابق اللہ سبحانہٗ اس جسم کے بعض اجزاء کو اتنی مقدار میں لطیف بنا دیتا ہے کہ اس کے ذریعے انسانی ڈھانچہ قائم رہ سکے اور پھر آرام و راحت پہنچاتا ہے۔ یہ لطیف اجزا اس طور پر رہتے ہیں کہ اللہ سبحانہٗ اپنے حسبِ منشا ان کے استحقاق کے مطابق عذاب دیتا یا راحت پہنچاتا ہے۔ پھر اللہ سبحانہٗ ان اجزاء کو قیامت سے پہلے دوسری مخلوقات کی طرح فنا کر دے گا اور قیامت کے دن حشر نشر کے لیے

زندہ کر دے گا۔

ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن اسحاق المروزی نے حدیث بیان کی، ان سے الحسن بن یحییٰ بن ابی الربیع الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے معمر نے زہری سے اور انھوں نے حضرت کعب بن مالکؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا نسمہ (روح) پرندے کی شکل میں جنت کے درختوں سے لٹکتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اسے اس کے جسد کی طرف لوٹا دیتا ہے۔ قول باری ہے: وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (اور ہم ضرور تمھیں خوف و خطر، فاقہ کشی، جان و مال کے نقصانات اور آمدنیوں کے گھاٹے میں مبتلا کر کے تمھاری آزمائش کریں گے۔ ان حالات میں جو لوگ صبر کریں اور جب کوئی مصیبت پڑے تو کہیں کہ ہم اللہ ہی کے ہیں اور اللہ ہی کی طرف ہمیں پلٹ کر جانا ہے، انھیں خوش خبری دے دو) تا قول باری: وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ (اور یہی ہیں ہدایت یافتہ) عطاء، الربیع اور حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ اس خطاب سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد الہجرۃ صحابہ کرام مراد ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ اللہ سبحانہ نے پہلے ہی ان سے وہ باتیں بیان کر دیں جو ہجرت کے بعد انھیں اللہ کی راہ میں تکلیفوں اور سختیوں کی صورت میں پیش آنے والی تھیں۔ اس بیان کی دو وجہیں بیان ہو سکتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرات صحابہ کرامؓ ان باتوں کے پیشگی سماع سے اپنی طبیعتوں کو سختیوں پر صبر کرنے کا عادی بنا لیں تاکہ جب یہ مشکلات پیش آئیں تو ان پر بہ آسانی صبر کر سکیں۔

دوم یہ کہ نفس کو صبر کا عادی بنانے پر انھیں فوری طور پر اس کا ثواب مل جائے۔ قول باری وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ یعنی ان لوگوں کو بشارت دیجیے جو مذکورہ شدائد پر صبر کرنے والے ہیں۔ قول باری: الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ سے مراد ـــ واللہ اعلم ـــ

اس حالت میں ان کی طرف سے اللہ کے لیے عبودیت اور اس کی مالکیت کا اقرار ہے، نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ جس طرح چاہے انھیں آزما سکتا ہے، تاکہ انھیں صبر کرنے کا ثواب عطا کرے اور ان کی ان کمزوریوں کی اصلاح کر دے جن کا اسے علم ہے کیونکہ خیر و صلاح کے کام کے سلسلے

ہیں اللہ سبحانہ کی ذات پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جا سکتا، اس لیے کہ اس کے تمام افعال حکمت پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس طرح مذکورہ حالت کے اندر بندوں کی طرف سے عبودیت کا اقرار دراصل اپنا معاملہ اس کے سپرد کر دینے اور آزمائش میں اس کے فیصلوں کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دینے کے مترادف ہے۔ جس طرح ارشاد ہے: وَاللّٰهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ وَالَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ لَا يَقْضُوْنَ بِشَيْءٍ (اللہ تعالیٰ مبنی بر حق فیصلے کرتا ہے اور اس کے سوا جن کو یہ پکارتے ہیں وہ کسی چیز کا فیصلہ نہیں کر سکتے) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے: میرے لیے آسمان سے گر جانا اس امر سے بڑھ کر پسندیدہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کے کسی فیصلے کے بارے میں لب کشائی کروں اور کہوں کاش ایسا فیصلہ نہ ہوتا۔

قول باری ہے: اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ (ہم اللہ ہی کے لیے ہیں اور اس کی طرف ہی لوٹ کر جانے والے ہیں) اس میں بعث و نشور کا اقرار اور اس امر کا اعتراف ہے کہ اللہ تعالیٰ صبر کرنے والوں کو ان کے استحقاق کے مطابق بدلہ دے گا اور اس طرح اس کے ہاں نیکوکاروں کا اجر ضائع نہیں ہو گا۔ آگے اللہ نے ان نعمتوں کا ذکر فرمایا جو شدائد پر صبر کرنے والوں کے لیے اس کے ہاں ہیں۔ ارشاد ہوا: اُولٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوٰتٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُوْنَ (ان پر ان کے رب کی طرف سے بڑی عنایات ہوں گی، اس کی رحمت ان پر سایہ کرے گی اور ایسے ہی لوگ راست رو ہیں) یعنی ان کے رب کی طرف سے ان پر برکتیں اور رحمتیں نازل ہوں گی اور ان کا رب ان کے صبر کو سراہے گا۔ یہ ایسی نعمتیں ہیں جن کی قدر و قیمت کا اندازہ ذاتِ باری کے سوا کسی اور کو نہیں ہے۔

ایک اور آیت میں ارشاد ہوا: اِنَّمَا يُوَفَّى الصّٰبِرُوْنَ اَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (بے شک صبر کرنے والوں کو ان کا اجر بے حساب دیا جائے گا) زیر بحث آیت میں مذکورہ مصائب و شدائد کی چند صورتیں وہ تھیں جو صحابہ کرام کے ساتھ مشرکین کے سلوک اور رویے کے سبب سے سامنے آنے والی تھیں اور چند صورتیں وہ تھیں جو اللہ کی طرف سے آزمائش کی شکل میں ظہور پذیر ہوئیں۔

مشرکین کے رویے کا اظہار تو یوں ہوا کہ مدینہ کے مہاجرین اور انصار کے سوا پورا عرب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دشمنی پر کمر بستہ ہو گیا تھا اور جس سے جو بن پڑا اس نے اپنے دل میں لگی ہوئی عداوت کی آگ بجھانے کے لیے کیا۔

آیت میں جس خوف کا ذکر ہے اس سے مراد صحابہ کرامؓ کو لاحق ہونے والا وہ خوف ہے

جو اپنی قلت اور دشمنوں کی کثرتِ تعداد کی وجہ سے انھیں لگا رہتا تھا۔

آیت میں جس جوع یعنی بھوک کا ذکر ہے اس کی وجہ یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ تنگدست تھے اور انھیں فقر و فاقہ کے مراحل سے گزرنا پڑتا تھا۔ فقر و فاقہ کے بارے میں یہ کہنا ممکن ہے کہ کبھی یہ اللہ کی طرف سے ہوتا، وہ اس طرح کہ صحابہ کرام کے اموال تلف ہو جاتے اور اس کے نتیجہ میں وہ فقر و فاقہ سے دوچار ہو جاتے۔ اس بارے میں یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ دشمنوں کی وجہ سے بھی انھیں فقر و فاقہ کی تکلیف اٹھانی پڑی، یعنی ان پر دشمنوں کا غلبہ ہو جاتا۔

آیت میں جان و مال کے نقصانات اور پھلوں کی پیداوار میں کمی کا جو ذکر ہوا ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ مال کے نقصانات کے بارے میں یہ کہنا ممکن ہے کہ دشمن ان کا سبب ہوتا، اسی طرح پھلوں کی پیداوار میں کمی کے سلسلے میں یہ کہنا درست ہے کہ حضرات صحابہ کرام دشمنوں کے ساتھ جنگوں میں مصروفیت کی بنا پر درختوں اور اراضی کی دیکھ بھال نہ کر سکتے اور اس طرح پیداوار میں کمی واقع ہو جاتی۔ یہ بھی کہنا درست ہے کہ آفاتِ سماوی کی بنا پر فصلوں اور پھلوں کو نقصان پہنچ جاتا۔

جہاں تک جان کے نقصانات کا تعلق ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ صحابۂ کرام میدانِ جنگ میں جان کی قربانی پیش کرتے، اور یہ مراد بھی درست ہے کہ ان میں سے بہت سے حضرات طبعی موت کی بنا پر اس دنیا سے رخصت ہو جاتے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی ان آزمائشوں پر صبر کا مفہوم تسلیم و رضا ہے، نیز اس بات کا علم کہ اللہ کے ہر کام میں بھلائی اور اس کے ہر کام میں بندوں کے لیے خیر کا پہلو ہوتا ہے۔ نیز کسی چیز سے محروم کر دینا بھی اس کی عطا میں شمار ہوتا ہے۔

دشمنوں کی طرف سے ایذا رسانیوں پر صبر سے مراد یہ ہے کہ صحابۂ کرام ان کے خلاف جہاد پر ثابت قدم رہے نیز اللہ کے دین کے ساتھ اپنی وابستگی مستحکم رکھتے اور مصائب کی شدت میں بھی اللہ کی اطاعت سے روگردانی نہ کرتے۔

یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مشرکین کے ظلم اور کفر کے ذریعے ابتلا اور آزمائش کا ارادہ کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ کسی کو کفر اور ظلم کے ذریعے نہیں آزماتا۔ اگر اللہ تعالیٰ کفر اور ظلم کے ذریعے آزماتا تو اس پر رضامند ہونا واجب ہوتا جیسا کہ مشرکین کا دعویٰ تھا کہ وہ ان کے کفر اور ظلم پر رضامند ہے۔

زیرِ بحث آیت دنیا کے شدائد و مصائب پر صبر کرنے والوں کی تعریف اور ان کی مدح کو

متضمن ہے، نیز دنیا و دین میں ان کے لیے ثواب، ثنائے جمیل اور نفع عظیم کے وعدوں کو بھی متضمن ہے۔ دنیا میں ان وعدوں کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ اللہ کے حکموں پر چلنے کی وجہ سے صبر کرنے والے کی تعریف ہوتی ہے اور اہل ایمان کے دلوں میں اس کا مقام بہت بلند ہو جاتا ہے، نیز صبر کرنے والا جب اپنے اچھے انجام اور عمدہ مقام کے بارے میں سوچتا ہے تو اسے غم اور پریشانی سے ایک گونہ تسلی ہوتی ہے اور وہ گھبراہٹ دور ہو جاتی ہے جو بعض دفعہ اپنی جان کو نقصان پہنچانے اور اسے ختم کر دینے کا سبب بن جاتی ہے۔ آخرت میں اس وعدے کا ظہور ثواب جزیل کی صورت میں ہوگا جس کی مقدار کا اندازہ اس کے سوا کسی کو نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت دو حکموں پر مشتمل ہے۔ ایک حکم فرض ہے اور دوسرا نفل۔ فرض تو یہ ہے کہ اللہ کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر دیا جائے اور اس کے عائد کردہ فرائض کی ادائیگی میں ایسی ثابت قدمی دکھائی جائے کہ دنیا کے مصائب و شدائد بندے کو اس مقام سے ہٹا نہ سکیں۔ نفلی حکم یہ ہے کہ اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُوْنَ کا فقرہ اپنی زبان سے ادا کیا جائے۔ اس فقرے کی ادائیگی کے بڑے فوائد ہیں۔ ایک فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس فعل کی ادائیگی ہوگی جس کی اللہ نے ترغیب دی ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ فرمایا ہے۔ دوسرا یہ کہ سننے والا یہ فقرہ سنے گا تو اس کی پیروی کرے گا۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ فقرہ سن کر کافروں کا غصہ اور رنج بڑھے گا انھیں اس بات سے پریشانی ہوگی کہ مسلمان اللہ کی اطاعت اور اللہ کے دشمنوں کے خلاف جہاد کرنے پر ثابت قدم ہیں۔

داؤد طائی سے منقول ہے کہ دنیا سے بے رغبتی انسان، یعنی زاہد دنیا میں بقا کو پسند نہیں، اور رضا بقضا (اللہ کے فیصلوں پر رضا مند رہنا) افضل ترین عمل ہے۔ مسلمان کو مصیبت پر غمگین نہیں ہونا چاہیے۔ صابر ہر مصیبت پر ثواب کا مستحق قرار پاتا ہے۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی

ارشاد باری ہے: اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللّٰهِ، فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ اَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا (یقیناً صفا اور مروہ اللہ کی نشانیوں میں سے ہیں لہٰذا جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے اس کے لیے کوئی گناہ کی بات نہیں کہ وہ ان دونوں پہاڑیوں کے درمیان سعی کرے) ابن عیینہ سے مروی ہے، انھوں نے زہری سے اور انھوں نے

عروہ سے روایت بیان کی ہے کہ میں نے مذکورہ بالا آیت کی تلاوت حضرت عائشہؓ کے سامنے کرکے ان سے کہا کہ اگر میں سعی نہ کروں تو مجھے اس کی کوئی پروا نہیں ہوگی۔ یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا: بھلا نجے، تم نے بہت بری بات کہی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان سعی کی ہے اور مسلمانوں نے بھی ان کے درمیان سعی کی ہے۔ اس طرح سعی ایک سنت بن گئی۔ مناۃ بت کے نام لیوا ان کے درمیان سعی نہیں کرتے تھے۔ جب اسلام آگیا تو مسلمانوں نے ان کے درمیان سعی کرنے میں ہچکچاہٹ کا اظہار کیا، حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوگئی۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان سعی کی اور اس طرح یہ بات سنت قرار پائی۔

عروہ کہتے ہیں کہ میں نے اس بات کا تذکرہ ابوبکر بن عبدالرحمٰنؒ سے کیا، تو انھوں نے کہا کہ: یہی علم کی بات ہے۔ بہت سے اہل علم کا قول ہے کہ اس بارے میں صرف ایسے لوگوں نے سوال کیا تھا جو صفا مروہ کے درمیان سعی کیا کرتے تھے۔ میرے خیال میں آیت کا نزول دونوں گروہوں کے بارے میں ہوا ہے۔ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ صفا پہاڑی پر بہت سے بت نصب تھے اور مسلمان ان بتوں کی وجہ سے سعی نہیں کرتے تھے اس پر اللہ نے آیت نازل فرمائی: فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کے نزدیک اس آیت کے نزول کا سبب ان لوگوں کا سوال تھا جو مناۃ بت کا نام بلند آواز سے پکارتے اور اس کے پجاری ہونے کی بنا پر صفا اور مروہ کے درمیان چکر نہیں لگاتے تھے۔ جبکہ حضرت ابن عباسؓ اور ابوبکر بن عبدالرحمٰن کے قول کے مطابق آیت کا نزول ان لوگوں کے سوال کی وجہ سے ہوا تھا جو ان دونوں پہاڑیوں کے درمیان سعی کرتے تھے۔ ان پہاڑیوں پر بہت بت نصب تھے جس کی وجہ سے اسلام آنے کے بعد بھی لوگ ان کے درمیان سعی کرنے سے پرہیز کرتے تھے۔ ممکن ہے آیت کے نزول کا سبب ان دونوں گروہوں کا سوال ہو۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے اور ایوب نے ابن ابی ملیکہ سے اور دونوں نے حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی شخص کے حج اور عمرہ کو اس وقت تک مکمل قرار نہیں دیا جب تک کہ اس نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرلی۔ ابوالطفیل نے حضرت ابن عباسؓ سے ذکر کیا ہے کہ ان دونوں کے درمیان سعی سنت ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ادائیگی کی ہے

عاصم الاحول نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: ہم صفا اور مروہ کے درمیان سعی کو ناپسند نہیں کرتے تھے، حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوگئی - ان کے درمیان سعی نفل ہے۔ عطاء سے مروی ہے کہ انھوں نے ابن الزبیرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص چاہے وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کرے۔ عطاء اور مجاہد سے منقول ہے کہ جو شخص صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہ کرے اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

اس بارے میں فقہائے امصار کے مابین اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب، سفیان ثوری اور امام مالک کا قول ہے کہ حج اور عمرہ کے اندر سعی واجب ہے اور اگر اسے ترک کردیا گیا ہو تو اس کے بدلے دم یعنی ایک جانور قربانی کردینا کافی ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ سعی ترک کرنے کی صورت میں دم دینا کافی نہیں ہوگا بلکہ متعلقہ شخص پر واپس آکر سعی کرنا لازم ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں: ہمارے اصحاب کے نزدیک سعی حج کے توابع میں شمار ہوتی ہے اور جو شخص سعی کیے بغیر اپنے گھر واپس آجائے اس کے لیے اس سعی کے بدلے دم دے دینا اسی طرح کافی ہوگا جس طرح مزدلفہ میں وقوف یا رمی جمار یا طواف صدر ترک کردینے پر کافی ہوجاتا ہے۔

صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرنا حج کے فرائض میں داخل نہیں ہے اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جسے شعبی نے حضرت عروہ بن مضرس الطائیؓ سے روایت کیا ہے وہ کہتے ہیں: میں مزدلفہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا: اللہ کے رسول! میں قبیلہ طے کے پہاڑ کے پاس سے آیا ہوں، میں نے کوئی بھی پہاڑ اس پر وقوف کیے بغیر نہیں چھوڑا، تو کیا میرا حج ہوگیا؟ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی، اور اس مقام پر ہمارے ساتھ وقوف کیا جب کہ وہ اس سے پہلے عرفات میں دن یا رات کے وقت وقوف کرچکا ہو تو اس کا حج مکمل ہوگیا اور اب وہ اپنا میل کچیل دور کرے۔ آپؐ کا یہ ارشاد دو وجوہ سے حج کے اندر صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی فرضیت کی نفی کررہا ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ آپؐ نے سائل کو بتادیا کہ اس کا حج مکمل ہوگیا ہے، حالانکہ اس میں سعی کا ذکر نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر سعی فرض ہوتی تو آپؐ سائل کو اس کے متعلق ضرور ہدایت دیتے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا حدیث میں طواف زیارت کا بھی ذکر نہیں ہے حالانکہ

بیں حج کے فرائض بیں داخل ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا: ظاہر لفظ اسی بات کا مقتضی ہے، البتہ ہم نے ایک دلالت کی بنا پر اس کی فرضیت ثابت کی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ سعی مسنون یعنی واجب نہ ہو، بلکہ نفل اور تطوّع ہو جیسا کہ حضرت انسؓ اور حضرت ابن الزبیرؓ کی روایت سے ظاہر ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر لفظ اسی کا مقتضی ہے، البتہ ہم نے ایک دلالت کی بنا پر توابع حج کے اندر اس کی مسنونیت کا اثبات کیا ہے۔ سعی کے وجوب پر اس بات سے استدلال کیا جاتا ہے کہ اللہ کی کتاب میں فرض حج کا بیان مجمل طور پر ہوا ہے اس لیے کہ لغت میں حج کے معنی قصد کے ہیں۔ شاعر کہتا ہے۔ ع

یحج ماموسۃ فی قعرھا لجف

(وہ ایسے کنویں کا قصد کرتا ہے جس کی تہ میں بڑی کشادگی ہے)

یہاں لفظ "یحج" کے معنی "یقصد" کے ہیں۔

شرع کے اندر لفظ حج کو دوسرے معانی کی طرف منتقل کر دیا گیا جن کے لیے لغت کے اعتبار سے یہ لفظ وضع نہیں ہوا تھا۔ یہ ایک مجمل لفظ تھا جسے بیان کی ضرورت تھی۔ اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس سلسلے میں جو فعل وارد ہو وہ فی الجملہ اس مجمل لفظ کے مترادف ہوگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل مورد بیان میں وارد ہو اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا۔ اس بنا پر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی کی تو اسے اس وقت تک وجوب پر دلالت تصور کیا جائے گا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مجھ سے اپنے مناسک لے لو! یعنی سیکھ لو، آپ کا یہ ارشاد امر کے صیغے میں ہونے کی وجہ سے تمام مناسک کے اندر آپ کی اقتداء کے ایجاب کا مقتضی ہے، اس بنا پر صفا اور مروہ کے درمیان سعی کے معاملے میں بھی آپ کی اقتداء واجب ہوگئی۔ طارق بن شہاب نے حضرت ابو موسیٰؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اس وقت آپؐ مقام بطحا میں تھے۔ آپؐ نے پوچھا: "تم نے کس چیز کا احرام باندھا ہے؟ میں نے عرض کیا: جو احرام اللہ کے رسول نے باندھا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: تم نے اچھا کیا۔ اب بیت اللہ کا طواف کرو اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کرو اور پھر احرام کھول دو۔ اس ارشاد میں آپؐ نے

حضرت ابو موسیٰؓ کو سعی کرنے کا حکم دیا اور امر ایجاب کا مقتضی ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی مروی ہے، لیکن اس کے متن اور سند دونوں میں اضطراب ہے اور اس کا ایک راوی بھی مجہول ہے۔ اسے معمر نے ابن عیینہ کے غلام واصل سے، انھوں نے موسیٰ بن ابی عبید سے، انھوں نے صفیہ بنت ابی شیبہ سے اور انھوں نے ایک عورت سے بیان کیا ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو صفا اور مروہ کے درمیان یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ: تم پر سعی فرض کی گئی ہے، اس لیے سعی کرو۔ لیکن اس خاتون کا نام بیان نہیں ہوا۔

محمد بن عبدالرحمٰن بن محیصن نے عطاء بن ابی رباح سے روایت بیان کی ہے کہ ان سے صفیہ بنت شیبہ نے حبیبہ بنت ابی تجرہ نامی ایک خاتون سے روایت بیان کی کہ: میں ابو حسین کے گھر گئی میرے ساتھ قریش کی کچھ خواتین بھی تھیں۔ اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت اللہ کا طواف کر رہے تھے اور آپؐ کی چادر بھی آپؐ کے ساتھ گھوم رہی تھی۔ آپ فرما رہے تھے: لوگو! سعی کرو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی فرض کر دی ہے۔ اس روایت میں ذکر ہوا ہے کہ آپ نے یہ بات طواف کے دوران فرمائی۔ اس حدیث کا ظاہر اس بات کا مقتضی ہے کہ آپ کی مراد طواف کے اندر سعی سے تھی، یعنی رمل، نیز نفس طواف کیونکہ قدموں پر چلنا، یعنی مشی کو بھی سعی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ارشاد باری ہے: فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ (اللہ کی یاد کی طرف چل پڑو) یہاں چلنے میں اسراع مراد نہیں ہے، بلکہ اللہ کی یاد کے لیے پہنچنا مراد ہے۔

پہلی حدیث جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی کرتے ہوئے مذکورہ بات ارشاد فرمائی تھی، اس میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے کہ آپؐ نے صفا اور مروہ کے درمیان سعی مراد لی ہے، کیونکہ یہ کہنا درست ہے کہ آپؐ نے اپنے اس ارشاد سے بیت اللہ کا طواف اور طواف کے اندر رمل مراد لیے ہوں۔ طواف کے اندر رمل بھی سعی ہے، اس لیے کہ رمل میں تیز تیز قدموں سے چلنا ہوتا ہے، نیز حدیث کا ظاہر کسی بھی سعی کے جواز کا مقتضی ہے، یعنی طواف کرنے والا جب رمل کر لے تو گویا اس نے سعی کر لی۔ اس میں وجوب تکرار پر کوئی دلالت نہیں ہے، ہماری مذکورہ پہلی روایتیں سعی کے وجوب پر دلالت کرتی ہیں کیونکہ سعی سنت ہے اور اسے چھوڑنا مناسب نہیں ہے۔ ان روایتوں کے اندر اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ جو شخص یہ سنت چھوڑ دے اس کی طرف سے دم دینا اس سنت کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

اگر ایک شخص سعی کیے بغیر اپنے گھر واپس آجائے تو اس کی طرف سے ایک جانور کی قربانی

متروکہ سعی کی قائم مقام بن جائے گی۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پورا احرام کھول دینے کے بعد سعی کرنے کے جواز پر سلف کا اتفاق ہے۔ جس طرح رمی اور طواف صدر جائز ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ دم دینا جس طرح رمی اور طواف صدر کے قائم مقام بن جاتا ہے اسی طرح سعی کے قائم مقام بھی بن جاتا ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ احرام کھولنے کے بعد طواف زیارت کیا جاتا ہے لیکن دم دینا اس کے قائم مقام نہیں ہوتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، کیونکہ طواف زیارت کا باقی رہ جانا اس امر کا موجب ہوتا ہے کہ متعلقہ شخص کے لیے اپنی بیوی سے ہمبستری حرام ہوتی ہے۔ اور جب طواف زیارت کر لیتا ہے تو اس کے لیے ہر بات حلال ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے میں فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، جبکہ دوسری طرف اگر سعی باقی رہ جائے تو احرام کھولنے کا کچھ عرصہ باقی رہ جانے کے دوران میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح رمی اور طواف صدر کی کیفیت ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ محرم اگر طوافِ زیارت کر لے تو جب تک وہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی نہیں کرے گا اس وقت تک اپنی بیوی سے ہمبستری اس کے لیے حلال نہیں ہوگی تو اس کا جواب یہ ہے کہ تابعین کے صدر اول اور ان کے بعد آنے والے سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ طوافِ زیارت کرنے کے بعد محرم کے لیے اس کی بیویاں حلال ہو جاتی ہیں، کیونکہ حلق کے بعد محرم کے بارے میں ان حضرات کے تین اقوال ہیں: کچھ حضرات کا قول ہے کہ جب تک وہ طواف زیارت نہ کرے اس وقت تک اس کے لیے سلے ہوئے کپڑے، شکار اور خوشبو حرام ہوتے ہیں۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اس کے لیے عورتیں اور خوشبو حرام ہوتی ہیں۔ حضرت ابن عمرؓ وغیرہ دیگر حضرات کا قول ہے کہ وہ جب تک طوافِ زیارت نہ کرے اس وقت تک عورتیں حرام ہوتی۔ اس طرح گویا سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ طوافِ زیارت کرنے کے بعد اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کیے بغیر اس کے لیے عورتیں حلال ہو جاتی ہیں۔ نیز یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان سعی طواف کے بالتبع کی جاتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس شخص پر طواف نہیں اس پر سعی بھی نہیں۔ نیز یہ کہ وہ تطوع کے طور پر سعی نہیں کرے گا جس طرح تطوع کے طور پر رمی نہیں کرے گا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ سعی حج اور عمرہ کے توابع میں سے ہے۔

اگر کہا جائے کہ وقوف عرفہ احرام کے بعد اور طواف زیارت وقوف کے بعد کیا جاتا ہے اور یہ دونوں باتیں حج کے فرائض میں شامل ہیں، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ تو نہیں کہا کہ ایک فعل جو ایک اور فعل کے بعد کیا جائے وہ اس کا تابع ہوتا ہے۔ ہم نے تو صرف یہ کہا ہے کہ جو فعل حج یا عمرہ کے افعال کے بالتبع کیا جائے وہ تابع ہوتا ہے، فرض نہیں ہوتا۔ اس بنا پر جہاں تک وقوف عرفہ کا تعلق ہے، تو وہ کسی اور فعل کے بالتبع نہیں کیا جاتا، بلکہ علی الانفراد کیا جاتا ہے، البتہ اس کے لیے دو شرطیں ہیں۔ ایک شرط احرام اور دوسری شرط وقت ہے۔ اور جس فعل کے لیے احرام یا وقت شرط ہو اس میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہوتی جس سے معلوم ہو کہ اس کی ادائیگی بالتبع کی جاتی ہے۔ اسی طرح جس فعل کا جواز کسی وقت کے ساتھ متعلق ہو اس میں بھی یہ دلالت نہیں ہوتی کہ وہ کسی اور فرض کے تابع ہے۔ طواف زیارت کے جواز کا تعلق وقت اور وقوف عرفہ کے ساتھ ہے اور اس کی صحت احرام کے سوا کسی اور فعل پر موقوف نہیں ہے، اس لیے یہ اس کے سوا کسی اور فعل کے تابع نہیں ہے۔ دوسری طرف صفا اور مروہ کے درمیان سعی وقت کے ساتھ ایک اور فعل، یعنی طواف پر موقوف ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ حج اور عمرہ کے توابع میں سے ہے۔ فرض نہیں ہے، اس لیے یہ طواف صدر کے مشابہ ہو گئی۔ جب اس کی صحت طواف زیارت پر موقوف ہے تو یہ حج کے اندر ایک تابع ہو گی اور اس کے ترک پر دم دینا اس کے قائم مقام ہو جائے گا۔

قول باری ہے: اِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَۃَ مِنْ شَعَآئِرِ اللّٰہِ یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ قربت ہے کیونکہ شعائر طاعات اور تقرب الٰہی کے نشانات ہوتے ہیں۔ یہ لفظ اشعار سے ماخوذ ہے جس کے معنی اعلام کے ہیں۔ اسی سے یہ قول ہے: شعرت بکذا وکذا یعنی مجھے فلاں فلاں باتوں کا علم ہوا۔ اسی سے "اشعار بدنۃ" یعنی قربانی کے جانور پر ایسے نشانات بنا دینا جن سے معلوم ہو کہ یہ جانور قربانی کے لیے ہے۔ "شعار الحرب" ان علامات کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعے جنگ میں حصہ لینے والے فوجی ایک دوسرے کو پہچانتے ہیں۔ اس لیے شعائر تقرب الٰہی کی یادگاریں ہیں۔ ارشاد باری ہے: ذٰلِکَ وَمَنْ یُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰہِ فَاِنَّہَا مِنْ تَقْوَی الْقُلُوْبِ (یہ بات ہو چکی اور جو کوئی خدا کی یادگاروں کا ادب کرے گا سو یہ ادب دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے) حج کے شعائر اس عبادت کے معالم اور نشانات ہیں۔ اور مشعر حرام، یعنی مزدلفہ بھی ان میں سے ہے۔ اس طرح زیر بحث آیت اپنے مفہوم کے اعتبار سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ

صفا اور مروہ کے درمیان سعی تقرب الٰہی ہے۔

قول باری: فَلَا جُنَاحَ عَلَیْہِ اَنْ یَّطَّوَّفَ بِہِمَا کی تفسیر میں حضرت عائشہؓ اور دیگر صحابۂ کرامؓ نے بتایا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے سوال کے جواب میں ہے جنھوں نے صفا اور مروہ کے بارے میں پوچھا تھا، نیز یہ کہ آیت کے ظاہری الفاظ وجوب مراد لینے کی نفی نہیں کرتے۔ اگرچہ یہ الفاظ وجوب پر دلالت بھی نہیں کرتے، تاہم آیت کے سوا اس کے وجوب پر دلالت کرنے والی اور بات بھی موجود ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔

بطن وادی کے اندر سعی کرنے یعنی تیز رفتاری سے چلنے کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ ہمارے اصحاب کا مسلک ہے کہ بطن وادی میں سعی، یعنی تیز قدموں سے چلنا مسنون ہے جس طرح طواف کے اندر رمل مسنون ہے، اسے ترک نہیں کرنا چاہیے۔ جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت بیان کی ہے کہ صفا اور مروہ کے درمیان جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قدم مبارک اتر گئے تو آپ نے سعی کی، یعنی آپ کی رفتار تیز ہو گئی، حتیٰ کہ آپ وادی پار کر گئے۔

سفیان بن عیینہ نے صدقہ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے سوال کیا آپ کے خیال میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان رمل کیا تھا؟ انھوں نے جواب میں فرمایا: آپؐ لوگوں کے درمیان تھے، لوگوں نے رمل کیا تھا اور میرے خیال میں انھوں نے آپؐ کو رمل کرتے دیکھ کر ایسا کیا تھا۔

نافع کا قول ہے کہ حضرت ابن عمرؓ بطن وادی میں سعی کرتے تھے۔ مسروق نے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے بطن وادی میں سعی کی تھی۔ عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جو شخص چاہے مکہ کے مسیل (پانی کی گزرگاہ) میں سعی کرلے اور جو چاہے سعی نہ کرے۔ حضرت ابن عباسؓ کی اس سے مراد بطن وادی میں رمل تھا۔ سعید بن جبیر نے روایت بیان کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ کو صفا اور مروہ کے درمیان چلتے ہوئے دیکھا تھا، آپ کہتے کہ اگر میں قدموں پر چلوں تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو قدموں پر چلتے دیکھا تھا اور اگر میں سعی کروں تو میں نے آپ کو سعی کرتے دیکھا تھا۔ عمرو نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مروہ کے درمیان صرف اس لیے سعی کی تھی کہ مشرکین کے سامنے یہ مظاہرہ ہو سکے کہ آپؐ کمزور نہیں ہوئے ہیں، بلکہ آپ کی

جسمانی قوت بحال ہے۔ عمرو کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا اور انھوں نے مجھے بتایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطن وادی میں سعی کی تھی۔

یہاں سعی کے اس سبب کا ذکر جس کی خاطر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فعل کیا تھا، یعنی مشرکین کے لیے جسمانی قوت کا اظہار، نیز اس سبب کے ساتھ آپؐ کے فعل کا تعلق سبب زائل ہونے پر سنت کے طور پر اس کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے جیسا کہ طواف کے اندر رمل کے بارے میں ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ ہم نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ رمی جمار کا سبب یہ تھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ابلیس کو اس وقت کنکریاں ماری تھیں جب وہ منیٰ کے اندر آپ کے سامنے ظاہر ہوا تھا، تاکہ آپ کو اپنے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی سے روک لے اور آپ کے دل میں وسوسے پیدا کرے۔ اس کے بعد رمی جمار سنت بن گئی۔ اسی طرح وادی کے اندر رمل کا سبب یہ تھا کہ حضرت ہاجرہ نے جب اپنے بیٹے حضرت اسماعیل کے لیے پانی تلاش کیا تو صفا اور مروہ کے درمیان آتی جاتی رہیں۔ جب آپ وادی میں اتر آئیں تو بچہ آپ کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا اور پھر آپ تیز تیز قدموں سے چل کر جاتیں۔

ابوالطفیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو جب مناسک کی تعلیم دی گئی، تو مسعیٰ کے پاس شیطان آپ کے سامنے آیا، آپ شیطان سے آگے نکل گئے۔ یہی وجہ تھی کہ آپ نے اس مقام پر تیز رفتاری سے کام لیا تھا۔ یہ عمل اپنے نظائر کی طرح جن کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں سنت ہے۔ صفا اور مروہ کے درمیان طواف کے دوران بطن وادی میں رمل کرنے کے عمل کو امت نے قولاً و فعلاً اختیار کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ عمل کیا ہے۔ صرف اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا آپؐ کے بعد یہ مسنون ہے یا نہیں۔ فعلی طور پر اس درجے تک اس عمل کی نقل دراصل اس کے حکم کے باقی رہنے پر دلالت کرتی ہے۔ جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں اس دلالت کا ذکر کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

راکب کے طواف کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صفا اور مروہ کے درمیان سوار ہو کر طواف کرنے کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ ہمارے اصحاب نے بلا عذر ایسا کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے۔ ابوالطفیل نے

ذکر کیا ہے کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا: آپ کے لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سواری پر سوار ہو کر صفا اور مروہ کے درمیان طواف سنت ہے اور یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی کیا تھا؟ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: انھوں نے سچ کہا ہے اور جھوٹ بھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے ایسا کیا تھا کہ آپؐ کے پاس سے کسی کو ہٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے ورنہ سواری پر طواف کرنا سنت نہیں ہے۔

عروہ بن الزبیر زینب بنت ابی سلمہ اور انھوں نے حضرت ام سلمیٰؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی طبیعت کی خرابی کی شکایت کی۔ آپؐ نے اُن سے فرمایا: سوار ہو کر لوگوں کے پیچھے سے طواف کر لو۔ عروہ جب لوگوں کو جانوروں پر سوار ہو کر طواف کرتے دیکھتے تو انھیں روکتے، لوگ ان سے بیماری کا ذکر کرتے تو وہ سن کر کہتے: یہ لوگ نامراد و ناکام ہو گئے۔

ابن ابی ملیکہ نے حضرت عائشہؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے مجھے حج اور عمرہ سے صفا اور مروہ کے درمیان سعی نے روک دیا ہے اور میں سواری کرنا ناپسند کرتی ہوں۔ یزید بن ابی زیاد سے روایت ہے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور اس وقت آپؐ کی طبیعت خراب تھی، چنانچہ آپؐ نے ایک اونٹ پر سوار ہو کر بیت اللہ کا طواف کیا۔ آپؐ کے ہاتھ میں ٹیڑھے سر والا ایک ڈنڈا تھا آپؐ حجرِ اسود کے پاس سے گزرتے تو اس کا استلام کرتے۔ جب آپؐ طواف سے فارغ ہو گئے تو اونٹ کو بٹھایا اور اتر کر دو رکعتیں پڑھیں۔

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں صفا اور مروہ کے درمیان طواف کے اندر بطن وادی میں سعی کرنا سنت ہے۔ اگر کوئی شخص سوار ہو کر یہ طواف کرے گا، تو وہ سعی کا تارک قرار پائے گا اور اس کی یہ بات خلافِ سنت ہوگی، اِلّا یہ کہ معذور ہو، جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ سے منقول ہے۔ معذوری کی صورت میں سوار ہو کر طواف جائز ہو جائے گا۔

فصل

جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت بیان کی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کی کیفیت، اور بیت اللہ کے گرد آپؐ کے طواف، کا ذکر کیا گیا ہے۔ انھوں نے بیان کیا ہے کہ دو رکعتیں پڑھنے کے بعد آپؐ نے حجر اسود کا استلام کیا اور پھر صفا کی طرف نکل گئے اور جب بیت اللہ نظر آنے لگا تو آپؐ نے فرمایا: ہم بھی وہیں سے ابتدا کریں گے جہاں سے اللہ نے ابتدا (کا حکم دیا) ہے۔ آپؐ کا یہ ارشاد اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ زیر بحث آیت کے الفاظ ترتیب کے مقتضی نہیں ہیں، کیونکہ اگر ترتیب کی بات آیت کے الفاظ سے سمجھ میں آتی تو آپؐ کو یہ فرمانے کی ضرورت نہ ہوتی کہ "ہم بھی وہیں سے ابتدا کریں گے جہاں سے اللہ نے ابتدا (کا حکم دیا) ہے۔" گویا صفا سے ابتدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کی بنا پر کی گئی۔ آپؐ نے فرمایا تھا: تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو۔ یعنی سیکھ لو، چنانچہ اہل علم کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ترتیب کے اعتبار سے مسنون طریقہ یہ ہے کہ صفا سے ابتدا کی جائے۔ اگر کوئی شخص مروہ سے ابتدا کرے تو اس کے اس پھیرے، یعنی شوط کو شمار نہیں کیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب سے یہی روایت مشہور ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ مروہ سے سعی کی ابتدا کرنے والے کو چاہیے کہ وہ اس پھیرے کا اعادہ کرلے، لیکن اگر وہ ایسا نہ کرے تو اس پر کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ اس بات کو امام صاحب نے وضو میں اعضاء دھونے میں ترتیب ترک کر دینے کے مترادف قرار دیا ہے۔

قول باری ہے: وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا (اور جو برضا و رغبت کوئی بھلائی کا کام کرے) صفا اور مروہ کے درمیان طواف کے ذکر کے بعد اللہ سبحانہ نے یہ بات فرمائی۔ اس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو مذکورہ طواف کو تطوع اور نفل قرار دیتے ہیں، لیکن مذکورہ طواف ان حضرات کے نزدیک بطور تطوع نہیں ہوتا جو حج اور عمرہ کے اندر اس کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور ان حضرات کے نزدیک بھی نہیں جو حج اور عمرہ کے علاوہ کسی اور صورت کے اندر اسے واجب نہیں سمجھتے،

اس بنا پر ضروری ہو گیا کہ زیر بحث فقرے کو اس بات کی خبر دینے پر محمول کیا جائے کہ جو شخص حج اور عمرہ کے اندر مذکورہ طواف کرے گا وہ اسے تطوع کے طور پر کرے گا۔ کیونکہ حج اور عمرہ کے سوا اس عمل کے کرنے کا کوئی اور موقعہ نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث فقرے میں ان حضرات کے قول پر دلالت موجود نہیں ہے۔ ان کے نزدیک یہ کہنا درست ہے کہ اس فقرے میں مراد یہ ہو کہ جو شخص نفلی حج اور عمرہ کرے، کیونکہ ان دونوں باتوں کا ذکر قول باری: فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ (جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے) میں پہلے گزر چکا ہے۔

کتمانِ علم سے نہی کا بیان

قول باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ۔ (جو لوگ ہماری نازل کی ہوئی روشن تعلیمات اور ہدایات کو چھپاتے ہیں) تا آخر آیت۔ دوسری جگہ فرمایا: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا (جو لوگ ان احکام کو چھپاتے ہیں جو اللہ نے اپنی کتاب میں نازل کیے ہیں اور تھوڑے سے دنیوی فائدوں پر انھیں بھینٹ چڑھاتے ہیں) تا آخر آیت۔ ایک اور مقام پر ارشاد ہوا: وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ (ان اہل کتاب کو وہ عہد بھی یاد دلاؤ جو اللہ نے ان سے لیا تھا کہ تمھیں کتاب کی تعلیمات کو لوگوں میں پھیلانا ہو گا، انھیں پوشیدہ رکھنا نہیں ہو گا) یہ تمام آیتیں لوگوں کے سامنے علوم دین کو واضح کرنے کی موجب ہیں اور علوم دین کو چھپانے سے روکتی ہیں۔ یہ آیتیں چونکہ منصوص علیہ کے بیان کے لزوم پر دلالت کرتی ہیں اس لیے یہ مدلول علیہ علم کو بیان کرنا بھی واجب کرتی ہیں۔ ارشاد باری ہے: يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ۔ یہ حکم اللہ سبحانہ کے تمام احکام کو شامل ہے کیونکہ "الھدیٰ" کا اسم سب کو شامل ہے اور قول باری: يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ: اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس بارے میں نص یا دلیل کی جہت سے علم میں آنے والے احکام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

قول باری: لَتُبَيِّنُنَّهُ وَلَا تَكْتُمُونَهُ تمام احکامات کے لیے عام ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے علم میں آنے والے احکامات بھی ان آیات کے تحت ہیں۔ کتاب اللہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اخبار آحاد قبول کرنے پر بھی دلالت موجود ہے۔ خواہ یہ نص کی جہت سے ہو یا دلالت کی جہت سے۔

یہی وجہ ہے کہ حضرت ابوہریرہ نے فرمایا ہے کہ: اگر اللہ کی کتاب میں ایک آیت موجود نہ ہوتی تو میں کبھی تم سے حدیثیں بیان نہ کرتا۔ پھر انھوں نے یہ آیت تلاوت کی: اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَا اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَیِّنٰتِ وَالْھُدٰی۔ حضرت ابوہریرہؓ نے یہ بتا دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث بھی بیّنات اور ہدیٰ میں داخل ہے۔

شعبہ نے قتادہ سے قولِ باری: (وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ" تا آخر آیت کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ یہ وہ عہد ہے جو اللہ سبحانہ نے اہلِ علم سے لیا ہے، اس لیے جو شخص کسی حکم کا علم رکھتا ہو اسے چاہیے کہ دوسروں کو اس کی تعلیم دے۔ خبردار تم کتمانِ علم سے ہمیشہ بچتے رہو کیونکہ کتمانِ علم ہلاکت ہے۔ علم کو بیان کرنے کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قولِ باری ہے اگرچہ اس میں علم کو چھپانے والے کے لیے کسی وعید کا ذکر نہیں ہے: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَۃٍ مِّنْھُمْ طَآئِفَۃٌ لِّیَتَفَقَّھُوْا فِی الدِّیْنِ وَلِیُنْذِرُوْا قَوْمَھُمْ اِذَا رَجَعُوْٓا اِلَیْھِمْ لَعَلَّھُمْ یَحْذَرُوْنَ (مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے اور واپس جا کر اپنے علاقے کے باشندوں کو خبردار کرتے تاکہ وہ (غیرمسلمانہ روش سے) پرہیز کرتے)۔

حجاج نے عطاء سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جو شخص کسی بات کا علم رکھتا ہو اور پھر وہ اسے چھپائے تو قیامت کے دن وہ اس حالت میں آئے گا کہ اُسے آگ کی لگام پہنا دی گئی ہوگی

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ زیرِ بحث آیت یہود کے بارے میں نازل ہوئی تھی جب انھوں نے اپنی کتابوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی صفات کو چھپا لیا؟ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک سبب آیت کے عموم کے دائرے کو ان تمام صورتوں اور احکامات تک وسیع کر دینے میں رکاوٹ نہیں بنتا جنھیں مذکورہ آیت اپنے ضمن میں لے لے۔ حکم کا مدار لفظ ہے، سبب نہیں۔ اِلّا یہ کہ ایسی کوئی دلالت قائم ہو جائے جس سے صرف سبب پر اقتصار کرنا واجب قرار پائے۔

زیرِ بحث آیات سے ان اخبار کو قبول کرنے کے سلسلے میں استدلال کیا جاتا ہے جو اس درجہ تک پہنچ نہ سکے ہوں جہاں پہنچ کر وہ سننے والوں کے لیے امورِ دین کے اندر ایجابِ علم کا ذریعہ بن جائیں۔ دلیل یہ ارشادِ باری ہے: اِنَّ الَّذِیْنَ یَکْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰہُ مِنَ الْکِتٰبِ

نیز ارشاد ہے: وَاِذْ اَخَذَ اللّٰہُ مِیْثَاقَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ - یہ آیات ایک طرف کتمانِ علم سے نہی کی اور دوسری طرف اظہارِ علم سے توقع بیان کی مقتضی ہیں - اگر سامعین پر انھیں قبول کر لینا لازم نہ ہوتا تو ان کی خبر دینے والا اللہ کے احکام بیان کرنے والا قرار نہ پاتا - اس لیے کہ جو خبر کسی حکم کو واجب نہ کرے اسے بیان کرنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا - اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ جن لوگوں کو کتمانِ علم سے منع کیا گیا ہے وہ جب بھی اپنے چھپائے ہوئے علم کا اظہار کر کے اس کی خبر دے دیں اسی وقت سننے والوں پر اس خبر کے مقتضا پر عمل پیرا ہونا لازم ہو جائے گا۔

اس بات پر سیاقِ خطاب میں یہ قول باری دلالت کرتا ہے:

(البتہ جو لوگ اس روش سے باز آ جائیں اور اپنے طرزِ عمل کی اصلاح کر لیں اور جو کچھ چھپاتے ہیں اسے بیان کرنے لگیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس میں دی ہوئی خبر سے متعلق عمل کے لزوم پر کوئی دلالت نہیں ہے اور یہ کہنا درست ہے کہ علم کو چھپانے والوں میں سے ہر ایک کو کتمان سے روک دیا گیا تھا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ انھیں کتمان سے اس لیے روکا گیا تھا کہ کتمان پر ان کا گٹھ جوڑ ہو سکتا تھا اور جو لوگ کتمان پر گٹھ جوڑ کر سکتے ہیں وہ اپنی طرف سے کوئی بات بنانے پر بھی گٹھ جوڑ کر سکتے ہیں - اس لیے ان کی خبر علم کا موجب نہیں ہو سکتی جبکہ آثار کی دلالت اس امر پر ہے کہ ایسی خبر قبول کر لی جائے جو اس درجے پر نہ پہنچی ہو جہاں وہ علم کا موجب نہ بنتی ہو جس کی خبر دی گئی ہے - علاوہ ازیں معترض نے جس بات کا دعویٰ کیا ہے اس کے پاس اپنے دعوے کی صداقت کے لیے کوئی دلیل اور برہان موجود نہیں ہے - زیرِ بحث آیات کے ظواہر اس بات کو قبول کر لینے کے مقتضی ہیں جس کا انھیں حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس کے ذریعے اللہ کے دیے ہوئے حکم کا بیان عمل میں آ جاتا ہے۔

زیرِ بحث آیت میں ایک اور حکم بھی ہے - وہ یہ کہ آیت چونکہ اظہارِ علم کے لزوم اور اس کے کتمان کے ترک پر دلالت کرتی ہے اس لیے وہ اس پر اجرت لینے کے جواز کے امتناع پر بھی دلالت کرتی ہے کیونکہ ایک شخص پر جس فعل کا کرنا لازم ہو اس پر اجرت کا استحقاق جائز نہیں ہوتا - آپ نہیں دیکھتے کہ اسلام لانے پر اجرت کا استحقاق درست نہیں ہے - روایت میں ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اپنی قوم کو سو بکریاں اس غرض سے دی ہیں کہ وہ اسلام لے آئیں - یہ سن کر آپ نے فرمایا: تمھاری سو بکریاں تمھیں واپس ہو

جائیں گی اور اگر یہ لوگ اسلام نہ لائے تو ہم ان کے ساتھ جنگ کریں گے۔ اس پر ایک اور جہت سے دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ ارشاد باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا (جو لوگ ان احکام کو چھپاتے ہیں جو اللہ نے اپنی کتاب میں نازل کیے ہیں اور تھوڑے سے دنیوی فائدوں پر انھیں بھینٹ چڑھاتے ہیں) آیت کا ظاہر اظہار اور کتمان دونوں پر اجرت لینے سے روکتا ہے، اس لیے کہ مذکورہ آیت کا آخری حصہ اللہ کے احکام پر معاوضہ وصول کرنے کی ہر صورت کے لیے مانع ہے۔ کیونکہ لغت میں ثمن معاوضہ اور بدل کو کہتے ہیں۔ عمر بن ابی ربیعہ کا شعر ہے۔ ؎

إن كنت حاولت دنيا أو رضيت بها ‌ ‌ ‌ فما أصبت بترك الحج من ثمن

(اگر تم نے دنیا حاصل کرنے کا ارادہ کیا یا دنیا پر رضامند ہو گئے تو تمھیں اس کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اس لیے کہ حج کا فریضہ چھوڑنے پر تمھیں کوئی معاوضہ اور بدل ہاتھ نہیں آیا)

درج بالا وضاحت سے تعلیم قرآن نیز علوم دین سکھانے پر اجرت لینے کا بطلان ثابت ہو گیا۔ قول باری ہے: إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا (البتہ جو لوگ اس روش سے باز آ جائیں اور اپنے طرز عمل کی اصلاح کر لیں اور جو کچھ چھپاتے ہیں اسے بیان کرنے لگیں) یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ کتمان علم سے توبہ صرف اظہار بیان کے ذریعے ہو سکتی ہے اور توبہ کے لیے اتنی بات کافی نہیں ہے کہ ماضی میں کتمان پر ندامت کا اظہار کر دیا جائے۔

کافروں پر لعنت بھیجنے کا بیان

قول باری ہے: إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (جن لوگوں نے کفر کا رویہ اختیار کیا اور کفر کی حالت ہی میں جان دی ان پر اللہ اور فرشتوں اور تمام انسانوں کی لعنت ہے) آیت میں اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ کفر کی حالت میں مر جانے والوں پر مسلمان لعنت کریں، نیز یہ کہ موت کی بنا پر کافر سے احکام الٰہی کے مکلف ہونے کی بات ختم ہو جانے کے باوجود اس پر لعنت کرنے اور اس سے برأت کے اظہار کی بات ختم نہیں ہوتی اس لیے کہ قول باری: وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ. کافر کی موت کے بعد بھی اس پر لعنت کرنے کے حکم کی ہم سے مقتضی ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر

کافر پاگل ہوجائے تو اس صورت میں اس کے مکلف ہونے کی بات ختم ہوجانے کے باوجود اس پر لعنت، نیز اس سے برأت کا سلسلہ جاری رہے گا۔ یہی کیفیت اس دوستی کی ہے جو کسی کے ساتھ اس کے ایمان اور سلامت روی کی بنا پر وجود میں آتی ہے۔ اس کی موت یا دیوانگی کے بعد بھی موالات کا یہ سلسلہ قائم رہتا ہے اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں آتی۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ ابوالعالیہ سے مروی ہے کہ زیر بحث آیت سے مراد یہ ہے کہ قیامت کے دن لوگ مذکورہ کافر پر لعنت کریں گے جس طرح یہ قول باری ہے: ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا (پھر قیامت کے دن تم میں سے بعض بعض کا انکار کریں گے اور تم میں سے بعض بعض پر لعنت بھیجیں گے) تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بلا دلالت تخصیص ہے۔ اس امر پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت کی رو سے مذکورہ کافر دنیا میں اللہ اور فرشتوں کی لعنت کا مستحق ہے۔ اسی طرح وہ آخرت میں لوگوں کی لعنت کا بھی مستحق ہوگا۔ اس بارے میں اشتباہ صرف ان لوگوں کو پیش آتا ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں اللہ کی طرف سے خبر دی گئی ہے کہ لوگ مذکورہ کافر پر لعنت بھیجتے ہیں، حالانکہ بات یہ نہیں ہے بلکہ اللہ کی طرف سے یہ خبر دی گئی ہے کہ مذکورہ کافر لوگوں کی لعنت کا مستحق ہوتا ہے پھر خواہ لوگ اس پر لعنت کریں یا نہ کریں۔

قول باری ہے: وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ (اور تمہارا خدا ایک ہی خدا ہے) یہاں اللہ سبحانہ کا اپنی ذات کو اس صفت سے موصوف کرنا کہ وہ ایک ہے اپنے اندر کئی معانی رکھتا ہے اور یہ تمام معانی اس لفظ کے اندر مراد ہیں۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ اللہ واحد ہے کسی بھی چیز کے اندر اس کی نہ کوئی نظیر ہے، نہ شبیہ اور نہ کوئی مثل ہے نہ مساوی۔ اسی بنا پر وہ اس بات کا مستحق ہے کہ اسے واحد کی صفت کے ساتھ موصوف قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ وہ عبادت کے استحقاق نیز الٰہیت کے وصف میں واحد ہے۔ اس میں کوئی بھی اس کا شریک نہیں ہے۔ سوم یہ کہ وہ ان معنوں میں واحد ہے کہ اس پر تجزی اور تقسیم کا حکم عائد کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کی ذات کے حصے کیے جا سکتے ہیں۔ اس لیے کہ جس ذات کے حصے کیے جائیں اور اس پر تجزی اور تقسیم کا حکم عائد کرنا جائز ہو وہ ذات حقیقت میں ایک اور واحد نہیں ہو سکتی۔ چہارم یہ کہ وہ وجود کے اعتبار سے واحد ہے۔ وہ قدیم ہے اور قدیم کی صفت میں منفرد ہے۔ وجود کے اندر اس کے ساتھ اس کی ذات کے سوا کوئی اور چیز نہیں تھی۔ اپنی ذات کو واحد

کی صفت کے ساتھ موصوف کرنا مذکورہ بالا تمام معانی پر مشتمل ہے۔

قول باری ہے: إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ (آسمانوں اور زمین کی ساخت میں اور رات اور دن کے پیہم ایک دوسرے کے بعد آنے میں) تا آخر آیت۔ یہ آیت توحید باری پر نیز اس بات پر کہ اس کی کوئی نظیر ہے نہ شبیہ، کئی قسم کی دلالتوں کو متضمن ہے۔ اس آیت میں ہمارے لیے یہ حکم بھی ہے کہ ہم ان دلالتوں سے استدلال کریں، چنانچہ ارشاد ہے: لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (جو لوگ عقل سے کام لیتے ہیں ان کے لیے بے شمار نشانیاں ہیں) اس نے یہ نشانیاں اس لیے قائم کی ہیں کہ ان سے استدلال کر کے اس کی معرفت، اس کی توحید کی پہچان نیز اس کی ذات سے اشباہ و امثال کی نفی تک رسائی حاصل کی جائے۔ اس میں ان لوگوں کے قول کا ابطال ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کی ذات کی معرفت صرف خبر کے ذریعے ہو سکتی ہے اور اس کی ذات کی معرفت تک رسائی میں انسانی عقول کا کوئی دخل نہیں۔

اللہ کی ذات پر آسمانوں اور زمین کی دلالت کی صورت یہ ہے کہ آسمان اپنی وسعت اور حجم کے پھیلاؤ کے باوجود کسی ستون اور سہارے کے بغیر ہمارے اوپر قائم ہے اور اپنی جگہ نہیں چھوڑتا۔ اسی طرح زمین بھی اپنی عظیم ساخت کے باوجود ہمارے نیچے قائم اور موجود ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ان میں سے ہر ایک کی کوئی نہ کوئی انتہا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک وقت واحد کے اندر موجود ہے اور کمی بیشی کا احتمال رکھتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اگر ساری مخلوق اکٹھی ہو کر ایک پتھر کو سہارے کے بغیر ہوا میں معلق رکھنا چاہے، تو وہ ایسا نہیں کر سکتی۔ اس سے ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ آسمان کو ستونوں کے بغیر اور زمین کو سہارے کے بغیر قائم رکھنے والی کوئی نہ کوئی ذات ضرور ہے، گویا یہ بات ذات باری کے وجود پر دلالت کرتی ہے اور یہ واضح کر دیتی ہے کہ اللہ ہی ان کا خالق ہے۔ اس میں اس امر کی دلیل بھی موجود ہے کہ اللہ کی ذات اجسام کی مشابہ نہیں ہے، نیز وہ قادر مطلق ہے اور کوئی بھی چیز اسے عاجز نہیں کر سکتی اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ وہ اجسام کے اختراع پر قادر ہے کیونکہ عقول کے نزدیک اجسام و اجرام کا اختراع اور ان کی ایجاد ان کے حجم کے پھیلاؤ اور کثافت (بھاری پن) کے باوجود انھیں ستونوں اور سہاروں کے بغیر قائم رکھنے کی بہ نسبت زیادہ مشکل نہیں ہے۔ یہ باتیں ایک اور جہت سے ان اجسام کے حدوث پر بھی دلالت کرتی ہیں۔ وہ یوں کہ متضاد اعراض (پیدا ہونے والی متنوع قسم کی کیفیات) سے ان اجسام کے خالی رہنے کا جواز ممتنع

ہے۔ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ مذکورہ اعراض حادث ہیں، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک پہلے معدوم تھا اور پھر موجود ہوا۔ اور جو چیز احداث سے پہلے موجود نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ اس استدلال سے مذکورہ اجسام و اجرام کے حدوث کا دعویٰ درست ہو گیا۔ حادث اشیاء کسی محدث (وجود میں لانے والے) کی متقاضی ہوتی ہیں۔ جس طرح عمارت تعمیر کنندہ کی اور کتابت کاتب کی نیز تاثیر مؤثر کی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آسمان و زمین اور ان کے مابین موجود ساری کائنات اللہ کی آیات ہیں اور اس کی ذات کی نشاندہی کرتی ہیں۔ حضرت سعدی نے کیا خوب کہا ہے ؎

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار

رات اور دن کے بہم ایک دوسرے کے بعد آنے کا سلسلہ اللہ کی ذات پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کے بعد حدوث ہوتا ہے اور حادث کسی محدث (وجود میں لانے والے) کا متقاضی ہوتا ہے، اس طرح رات اور دن اپنے محدث پر دلالت کرتے ہیں، نیز اس بات کی نشاندہی بھی کرتے ہیں کہ ان کا محدث ان کے مشابہ نہیں ہے، کیونکہ فاعل اپنے فعل کے مشابہ نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ معمار اپنی عمارت کے اور کاتب اپنی کتابت کے مشابہ نہیں ہوتا۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر محدث حادث کے مشابہ ہوتا تو اس پر بھی حدوث کی وہی دلالت جاری ہوتی جو حادث پر جاری ہوتی ہے اور اس کے نتیجے میں حدوث کے اندر حادث اپنے محدث کی بہ نسبت اولیٰ نہ ہوتا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اجسام و اجرام نیز لیل و نہار کا محدث قدیم ہے، تو یہ بات بھی درست ہو گئی کہ وہ ان کے ساتھ مشابہت نہیں رکھتا، نیز اس بات کی نشاندہی ہو گئی کہ مذکورہ اشیاء کا محدث قادر بھی ہے کیونکہ اس کے بغیر فعل کا وجود میں آنا محال ہوتا ہے، نیز یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مذکورہ بالا اشیاء کا محدث زندہ بھی ہے، کیونکہ فعل کا وجود صرف اس ذات سے ممکن ہوتا ہے جو قادر اور زندہ ہو، نیز اس کے عالم ہونے پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ اس لیے کہ ایک محکم، متقن اور متسق فعل کو صرف وہی ذات وجود میں لا سکتی ہے جو اس کے وجود میں آنے سے پہلے اس کا پورا علم رکھتی ہو۔ پھر جب ہم دیکھتے ہیں کہ رات اور دن کی ایک دوسرے کے بعد پیہم آمد ایک ہی ڈھنگ اور طریقے پر جاری ہے اور دنیا کے کسی بھی خطے میں سال کی مقدار کے اندر دن اور رات کے چھوٹے بڑے ہونے کا کوئی اتھو نہیں ہوتا، تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رات اور دن کا مخترع قادر اور علیم ہے۔ اگر وہ قادر نہ ہوتا تو اس سے فعل وجود میں نہ آتا اور اگر علیم نہ ہوتا تو اس

کے فعل میں یہ اتقان اور یہ نظم نہ ہوتا۔

سمندر میں چلنے والی کشتی کی اللہ کی توحید پر دلالت کی جہت یہ ہے کہ سب کے علم میں ہے کہ اگر کائنات کے تمام اجسام پانی جیسا رقیق اور سیال جسم جس نے کشتی کو اپنی پیٹھ پر لاد رکھا ہے، پیدا کرنے نیز کشتی کو چلانے والی ہواؤں کو وجود میں لانے کے لیے یکجا ہو جائیں تو وہ ایسا نہیں کر سکتے۔ اگر ہوائیں رک جائیں تو کشتی سمندر میں ٹھہر جائے اور اس صورت میں کوئی مخلوق بھی اسے چلا نہ سکے جس طرح ایک اور مقام پر ارشاد باری ہے: اِنْ یَّشَاْ یُسْكِنِ الرِّیْحَ فَیَظْلَلْنَ رَوَاكِدَ عَلٰى ظَهْرِهٖ (اگر اللہ چاہے تو ہوا کو ساکن کر دے اور پھر یہ کشتیاں سمندر کی پشت پر رکی رہیں) اللہ تعالیٰ نے کشتیوں کا بوجھ اٹھانے کے لیے پانی کو مسخر کر دیا اور ان کشتیوں کو چلانے کے لیے ہواؤں کو تابع فرمان بنا دیا۔ یہ باتیں وہ عظیم ترین دلیلیں ہیں جن سے اللہ سبحانہ کی وحدانیت کا اثبات ہوتا ہے اور یہ واضح ہوتا ہے کہ وہ قدیم و قادر اور علیم، نیز حی و قیوم ہے، اس کی کوئی نظیر ہے نہ شبیہ کیونکہ اجسام کو ان افعال کے سرانجام دینے کی قدرت ہی نہیں ہوتی۔ اللہ تعالیٰ نے پانی کو اپنا تابع فرمان کر دیا، تاکہ وہ اپنی پشت پر کشتیوں کا بوجھ اٹھائے رکھے، ہواؤں کو انھیں چلانے کے لیے مسخر کر دیا، تاکہ کشتیوں اور جہازوں کی آمد و رفت سے مخلوقات کو فائدہ دینے والی اشیاء ایک مقام سے دوسرے مقام کو منتقل ہوتی رہیں اور کارہائے نمایاں کے ذریعے انسانوں کو اپنی وحدانیت اور اپنی نعمتوں کی ہمہ گیری سے آگاہ کر دیا اور ان سے مطالبہ کیا کہ وہ ان باتوں پر غور و فکر کریں، تاکہ انھیں پتہ چل جائے کہ ان کے خالق نے ان نعمتوں سے انھیں نوازا ہے اور اس کے نتیجے میں وہ اس کے شکر گزار بندے بن کر آخرت میں دائمی ثواب کے مستحق قرار پائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آسمان سے پانی کا برسنا اللہ کی توحید پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ ہر عاقل کو اس بات کا اندازہ ہے کہ اوپر سے نیچے کی طرف بہنا پانی کی خصوصیت ہے۔ البتہ نیچے سے اوپر کی طرف پانی کا بلند ہونا صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب کوئی فاعل یہ کام کرے۔ بادلوں میں موجود پانی سے ایک توحید ضروری ہے۔ یا تو کسی محدث نے بادلوں کے اندر ہی اس پانی کا احداث کیا ہے یا اس نے پانی کو اس کی ذخیرہ گاہوں یعنی سمندروں سے اٹھا کر ان تک پہنچایا ہے (دوسری بات موجودہ سائنس کے عین مطابق ہے جس کا کہنا ہے کہ سورج کی تیز شعاعوں سے سمندر کا پانی بھاپ بن کر اڑ جاتا ہے اور فضا کے اندر منطقۂ بارد میں پہنچ کر دوبارہ قطرات

کی شکل اختیار کر لیتا اور بادلوں سے برس پڑتا ہے۔ مترجم) ان دونوں میں سے جو توجیہ بھی قبول کر لی جائے وہ اللہ کے واحد اور قدیم ہونے کے اثبات پر دلالت کرے گی۔ پھر دیکھیے اللہ اپنی قدرت کاملہ سے اس پانی کو بادلوں کے اندر روکے رکھتا، بلکہ دنیا کے جس خطے میں چاہتا ہے تابع فرمان ہواؤں کے ذریعے پہنچا دیتا اور بارش برسا دیتا ہے۔

یہ ساری کیفیت اللہ کی وحدانیت اور اس کی کامل قدرت کی قوی ترین دلیل ہے کیونکہ اس نے بادلوں کو پانی کا مرکب اور ہواؤں کو بادلوں کا مرکب بنا دیا ہے کہ یہ ہوائیں ان بادلوں کو ایک مقام سے دوسرے مقام پر پہنچا دیتی ہیں تاکہ تمام مخلوقات کو اس کا فائدہ پہنچ سکے۔

چنانچہ ارشاد ہے: اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا نَسُوْقُ الْمَآءَ اِلَى الْاَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهٖ زَرْعًا تَاْكُلُ مِنْهُ اَنْعَامُهُمْ وَاَنْفُسُهُمْ (کیا انھوں نے اس بات پر نظر نہیں ڈالی کہ ہم خشک افتادہ زمین کی طرف پانی پہنچاتے رہتے ہیں، پھر اس کے ذریعے سے کھیتی پیدا کر دیتے ہیں جس سے ان کے مویشی کھاتے ہیں اور وہ خود بھی) پھر اللہ تعالیٰ اس پانی کو قطرہ قطرہ کر کے نازل کرتا ہے کہ فضا میں ایک قطرہ دوسرے قطرے کے ساتھ نہیں ملتا حالانکہ ہوائیں ان تمام قطرات کو ایک ساتھ حرکت میں لے آتی ہیں، حتیٰ کہ یہ تمام قطرے علیحدہ علیحدہ زمین پر اپنی اپنی جگہ برس جاتے ہیں۔ اگر ایک حکیم، علیم اور قادر ذات بارش برسانے کا یہ انتظام نہ کرتی تو بادلوں سے بارش کے برسنے کی یہ ترتیب اور یہ نظام کس طرح وجود میں آتا؟ جبکہ پانی کی خاصیت یہ ہے کہ وہ سیلاب کی شکل میں ایک ساتھ بہہ پڑتا ہے۔ اگر یہ قطرات فضا میں یکجا ہو کر ایک دوسرے کے ساتھ مل جاتے تو پھر بارش کی بجائے آسمان سے سیلاب کا نزول ہوتا اور زمین پر پہنچ کر یہ سیلاب تمام حیوانات و نباتات کی تباہی کا باعث بن جاتا اور صورت حال وہ ہوتی جس کا ذکر طوفان نوح کے سلسلے میں ہوا۔

ارشاد باری ہے: فَفَتَحْنَا اَبْوَابَ السَّمَآءِ بِمَآءٍ مُّنْهَمِرٍ (اور ہم نے آسمان کے دروازے کھول دیے بکثرت برسنے والے پانی سے) اس آیت کی تفسیر میں کہا جاتا ہے کہ آسمان سے پانی اس طرح برسا جیسے زمین پر سیلابوں کا پانی بہتا ہے۔

اللہ تعالیٰ کی طرف سے فضا میں بادلوں کا پیدا کرنا، ان بادلوں کو پانی سے بھر دینا اور اور انھیں ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف چلانا اس کی وحدانیت اور ربوبیت کے قوی ترین دلائل ہیں جو اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اللہ کی ذات جسم اور جسمانیت سے پاک ہے اور اجسام کے ساتھ اس کی کوئی مشابہت نہیں ہے کیونکہ اجسام کے لیے ایسے کارہائے عظیم سرانجام

دینا ممکن ہی نہیں ہے، بلکہ اجسام ان کے بارے میں سوچ نہیں سکتے اور نہ ہی ان کی توقع کر سکتے ہیں۔

مردہ زمین کو زندگی بخشنے کا عمل اللہ کی توحید پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ اگر ساری مخلوق مردہ زمین کے کسی حصے کو زندہ کرنے کے لیے یکجا ہو جائے، تو بھی وہ ایسا نہیں کر سکتی اور نہ زمین پر ایک پودا بھی اگا سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پانی کے ذریعے زمین کو زندہ کر دینا اور اس میں طرح طرح کی فصلیں اور نباتات اگانا (ہمیں یہ بات یقین اور مشاہدہ سے معلوم ہے کہ زمین میں پہلے یہ فصلیں موجود نہیں ہوتیں اور پھر خدا کے حکم سے یہ فصلیں اگ آتی ہیں) دراصل ہمیں دعوتِ فکر دیتا ہے کہ اگر ہم صرف اس عمل پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائے کہ یہ سب کچھ ایک صانع وحکیم اور قادر وعلیم کی قدرت کا کرشمہ ہے جس نے اپنی قدرت سے کام لے کر مٹی کے اجزاء کو ترتیب دے کر انھیں ایک مربوط و مستحکم نظام کے تحت منظم کر دیا۔ یہ بات اس امر کی ایک قوی ترین دلیل ہے کہ تمام چیزوں کا ایک خالق ہے اور وہ قادر وعلیم ہے، نیز یہ کہ یہ سارا نظام فطرت کے عمل کا نتیجہ نہیں ہے جیسا کہ اللہ کی ان آیات کے بارے میں ملحدین کا دعویٰ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ آسمان سے برسنے والا پانی یکساں خصوصیت کا حامل ہوتا ہے اسی طرح زمین کے اجزاء میں بھی یکسانیت ہوتی ہے اور اسی طرح ہوا بھی یکساں خاصیت رکھتی ہے، لیکن اس تمام یکسانیت کے باوجود زمین پانی اور ہوا کے ملاپ کے نتیجے میں طرح طرح کے نباتات اور رنگ برنگے پھول پیدا ہوتے ہیں، درختوں پر لگنے والے پھلوں کے اشکال والوان مختلف ہوتے اور ان کا مزہ ایک دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔ اگر یہ سب کچھ فطرت کے عمل کا نتیجہ ہوتا تو ان تمام چیزوں میں یکسانیت پائی جاتی کیونکہ یکسانیت کا حامل عمل عدم یکسانیت اور رنگ برنگے مظاہر ونتائج کا موجب نہیں ہوتا۔ یہ بات اس امر کی دلیل ہے کہ یہ سب کچھ ایک صانع وحکیم اور قادر وعلیم ذات کی کرشمہ سازی ہے جس نے اپنی قدرت کاملہ سے ان کی تخلیق کی اور انھیں مختلف انواع واقسام اور الوان واشکال میں پیدا کر کے بندوں کی روزی کا سامان کر دیا اور انھیں اس بات سے آگاہ کر دیا کہ یہ سب کچھ اس کی کاریگری اور اس کے انعام کا مظہر ہے۔

زمین پر ہر قسم کی جاندار مخلوق پھیلا دینے کا عمل اللہ سبحانہ کی وحدانیت پر اس جہت سے دلالت کرتا ہے کہ یہ مختلف الانواع جاندار اس کی قدرت کاملہ کے عظیم مظاہر ہیں۔ یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ ان جانداروں نے اپنی تخلیق آپ کی ہو۔ کیونکہ ایسی صورت میں یا تو انھوں نے

اپنی تخلیق اپنی موجودگی کی حالت میں کی ہوگی یا اپنی معدومیت کی حالت میں۔ اگر یہ پہلے سے ہی موجود ہوں تو پھر ان کے احداث کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اور اگر معدوم ہوں تو معدوم کی ذات سے کسی فعل کو وجود میں لانا محال ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ یہ وجود میں آجانے کے با وجود اجسام کے اختراع اور اجرام کی تخلیق کی قدرت نہیں رکھتے، تو جب موجود ہونے کی صورت میں وہ تخلیق کے عمل کی قدرت نہیں رکھتے، تو معدوم ہونے کی حالت میں بطریق اولی اس کی قدرت نہیں رکھیں گے نیز ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی جاندار اپنے جسم کے کسی حصے کے اضافے کی قدرت نہیں رکھتا، تو پھر پورے جسم کی تخلیق کی کس طرح قدرت رکھ سکتا ہے؟ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان جانداروں کا محدث و موجد اللہ ہی ہے جو قادر و حکیم ہے اور جس کی کسی چیز کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ اگر ان جانداروں کا محدث ان کے ساتھ کسی جہت سے بھی مشابہت رکھتا تو اجسام کے حداث کو عمل میں لانے کے جواز کے امتناع میں اس کا حکم بھی وہی ہوتا جو ان جانداروں کا ہے۔

ہواؤں کی گردش اللہ کی وحدانیت اور قدرت پر اس جہت سے دلالت کرتی ہے کہ اگر ساری مخلوق ان ہواؤں کو چلانے کی کوشش میں یکجا ہو جائے تو بھی وہ ایسا نہیں کر سکتی۔ جب ہم ہواؤں کو کبھی شمال اور کبھی جنوب کی طرف، کبھی باد صبا کی صورت میں اور کبھی دبور (پچھوائی ہوا) کی شکل میں چلتے دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا احداث ہوا ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی ہمیں یہ علم بھی ہو جاتا ہے کہ ان کی گردش کا محدث و موجد وہ قادر و حکیم ہے جس کی کوئی نظیر و شبیہ نہیں ہے۔

یہ ہیں وہ دلائل جن سے اللہ تعالیٰ نے عقلاء کو آگاہ کر کے انھیں ان کے ذریعے استدلال کرنے کا حکم دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کو اگرچہ یہ قدرت بھی حاصل ہے کہ وہ پانی اور زراعت کے بغیر نباتات پیدا کر دیتا اور نر و مادہ کی جفتی کے بغیر جانور وجود میں لے آتا۔ لیکن اس نے موجودہ نظام کے تحت تخلیق کے عمل کو اس لیے جاری کیا کہ ہر نئی چیز کی آمد پر دیکھنے والوں کا دھیان خالق کی قدرت کی طرف جائے اور وہ اس کی عظمت پر غور و فکر کرنے پر مجبور ہو جائیں، نیز ان کے ذہنوں سے غفلت کا پردہ ہٹ جائے اور ذات باری کے متعلق ان کی سوچ کی راہیں ہموار ہو جائیں۔

اللہ سبحانہ نے زمین و آسمان کی اس طرح تخلیق فرمائی کہ وہ اپنے اپنے مقام پر قائم و دائم ہیں اور تخلیق کے وقت ان کی جو کیفیت تھی وہی آج تک باقی ہے۔ اس میں ذرہ برابر بھی تغیر واقع نہیں ہوا۔

یہی کیفیت ان کی فنا کے وقت تک باقی رہے گی۔ پھر اس نے زمین سے انسانوں اور دیگر جانوروں کی تخلیق کی اور پھر زمین ہی سے ان سب کے لیے رزق پیدا کیا اور تھوڑا تھوڑا کر کے انھیں دیا تا کہ وہ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اب انھیں مزید کسی چیز کی حاجت نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ نے سالانہ پیداوار کی شکل میں ان کی خوراک کا اتنی مقدار میں بندوبست کر دیا جو ان کی کفایت کر سکے، تا کہ وہ خودسر نہ ہو جائیں بلکہ انھیں اللہ کی طرف اپنی حاجت مندی کا ہر وقت احساس رہے۔ اس کے ساتھ اللہ سبحانہ نے انسانوں کو زراعت اور کھیتی باڑی کی شکل میں زمین سے پیداوار حاصل کرنے کے کچھ گر سکھا دیے تا کہ انھیں اس حقیقت سے آگاہ کر دے اور اس کا شعور دلا دے کہ اعمال کے ثمرات اور اچھے بُرے نتائج ہوتے ہیں اور اس طرح وہ اچھے اعمال کر کے ان کے ثمرات سے مستفید ہونے اور بُرے اعمال سے اجتناب کر کے ان کے عواقب سے بچ جانے کے قابل ہو جائیں۔

جہاں تک آسمان سے پانی برسانے کا تعلق تھا تو اس کام کی ذمہ داری خود ذات باری نے سنبھال لی کیونکہ اپنے لیے بارش برسانا انسانوں کی قدرت میں نہیں تھا۔ اس مقصد کے لیے اللہ سبحانہ نے فضائے آسمانی میں بادل پیدا کیے، پھر انھیں پانی سے بھر دیا اور پھر ضرورت کے مطابق بارش کی شکل میں زمین پر برسایا اور اس پانی کے ذریعے زمین سے وہ تمام چیزیں پیدا کیں جو مخلوق کی خوراک و پوشاک کے لیے ضروری تھیں، نیز اللہ سبحانہ نے بارش کے ذریعے برسنے والے پانی کو اس طرح نہیں کہ بس برسنے کے وقت ہی اس سے فائدہ اٹھا لیا جائے بلکہ اس نے اس پانی کے لیے زمین میں بڑی بڑی ذخیرہ گاہیں اور چشمے بنا دیے کہ یہ پانی ان میں جمع ہو کر حسب ضرورت بہتا رہتا ہے۔ ارشاد باری ہے: اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰہَ اَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهٗ یَنَابِیْعَ فِی الْاَرْضِ (کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی برسایا اور پھر زمین میں اس کے چشمے جاری کر دیے) اگر آسمان سے برسنے والے پانی کو ضرورت کے وقت تک محفوظ کرنے کے لیے زمین میں انتظامات نہ ہوتے تو پھر سارا پانی بہہ جاتا اور اس میں ایک طرف جاندار ڈوب کر ہلاک ہو جاتے اور دوسری طرف پانی کی عدم موجودگی میں پیاس سے ہلاک ہو جاتے۔ بڑی بابرکت ہے وہ ذات جس نے زمین کو گھر اور ٹھکانے کی حیثیت عطا کر دی کہ انسان کو اس میں پناہ ملتی ہے اور آسمان کو چھت کی شکل دے دی اور بارش نیز نباتات و حیوانات کو ان چیزوں کی شکل بنا دیا جنھیں انسان اپنی ضروریات کے پیش نظر اپنے گھر لے جاتا ہے۔ پھر اللہ سبحانہ نے ہمارے لیے زمین کو اس طرح مسخر کر دیا کہ ہم بہ آسانی اس پر چل پھر سکتے اور اس کی راہوں سے گزر سکتے ہیں۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمیں اس بات کی قدرت بھی

عطا کردی کہ ہم اس پر مکانات تعمیر کرلیں اور ان میں رہائش رکھ کر بارش اور سردی اور گرمی کے اثرات سے محفوظ رہیں نیز دشمنوں سے بھی اپنا بچاؤ کر سکیں۔ ہمیں اپنے مکانات کی تعمیر کے لیے زمین کے سوا کسی اور سیارے میں جانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہم زمین کے اندر جہاں بھی مکان بنانا چاہیں وہاں ہمیں تعمیراتی سامان یعنی مٹی، گارا، پتھر، چونا اور لکڑی وغیرہ سب مل جائے گا۔ علاوہ ازیں اللہ سبحانہٗ نے ہمارے لیے زمین کے معدنیات کی صورت میں سونا، چاندی، لوہا، تانبا اور سیسہ وغیرہ پیدا کر دیا۔ ان کے علاوہ ہیرے اور جواہرات کے ذخائر بھی مہیا کر دیے تاکہ ہم جس طرح زمین کے بیرونی حصے سے پیداوار کی شکل میں فائدہ اٹھاتے ہیں اسی طرح زمین کے اندرونی حصے سے بھی معدنیات کی صورت میں فائدہ اٹھائیں۔ ارشاد باری ہے: وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا. (اور اس نے اسی (زمین) میں (اس پر رہنے والوں کی) غذائیں رکھ دیں۔

یہ تمام اشیاء زمین کی برکات اور منافع ہیں جن کی تعداد شمار و قطار سے باہر ہے پھر چونکہ ہماری اور دیگر جانداروں کی عمروں کی مدت محدود ہے اس لیے زمین ہی کو بعد الموت بھی ہمیں سمیٹ لینے والی بنا دیا۔ ارشاد ہے: أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاءً وَّأَمْوَاتًا (کیا ہم نے زمین کو زندوں اور مردوں کو سمیٹ لینے والی نہیں بنایا) مزید فرمایا: إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۝ وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا. واقعہ یہ ہے کہ یہ جو کچھ سر و سامان بھی زمین پر ہے اس کو ہم نے زمین کی زینت بنایا ہے تاکہ ان لوگوں کو آزمائیں کہ ان میں بہتر عمل کرنے والا کون ہے۔ آخر کار اس سب کو ہم ایک چٹیل میدان بنا دینے والے ہیں) پھر حق سبحانہٗ نے نباتات و حیوانات کی تخلیق میں لذت بخش نیز غذا بننے والی چیزوں پر اقتصار نہیں کیا، بلکہ ان کے ساتھ تلخ اور زہریلی چیزیں بھی پیدا کیں تاکہ نفع بخش اور نقصان دہ چیزوں کے امتزاج سے ہمیں یہ احساس دلائے کہ وہ یہ نہیں چاہتا کہ ہم ان تلذذات کی طرف ہی مائل رہیں اور ان میں منہمک ہو کر آخرت کو فراموش کر بیٹھیں۔ دوسرے الفاظ میں نقصان دہ چیزوں کے اندر اللہ سبحانہٗ نے ہمارے لیے نفع اور خیر کا پہلو اسی طرح رکھ دیا ہے جس طرح خوش کن لذت انگیز چیزوں کے اندر ہے۔ دنیاوی زندگی میں جب ہم آلام و شدائد کا مزہ چکھیں گے تو اس سے ہمیں آخرت کے آلام کا احساس ہوگا۔ یہ احساس ہمیں قبائح اور آثام سے روک دے گا اور اس کے نتیجے میں ہم آخرت کی اس لازوال راحت و نعمت کے مستحق قرار پائیں گے جس میں تکلیف و الم کا شائبہ تک نہیں ہے اور جو ہر قسم کی منغصات سے پاک ہے۔

اس ایک آیت کے اندر اللہ کی وحدانیت کے جو دلائل بیان ہوئے ہیں۔ اگر عاقل انسان صرف ان پر ہی غور کرلے تو ان تمام اقوال کا بطلان ہو جائے گا جن کا تعلق گمراہ فرقوں سے ہے۔ یہ فرقے وہ ہیں جو نظام کائنات میں فطرت یعنی نیچر کی کارروائی کے قائل ہیں یا ثنویت پرست ہیں، یعنی ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات کا نظام دو خدا چلا رہے ہیں۔ ایک یزدان، دوسرا اہرمن۔ یزدان خالق خیر اور اہرمن خالق شر ہے۔ یا وہ فرقہ جو تشبیہ کا عقیدہ رکھتا ہے اور ذات باری کو اجسام و اجرام کے مشابہ قرار دیتا ہے۔

اگر ہم زیر بحث آیت کے معانی و مطالب نیز اس کے ضمن میں موجود دلائل توحید کو صفحہ قرطاس پر پھیلا دیں تو بحث طویل ہو جائے گی۔ ہم نے درج بالا سطور میں آیت کے معانی و مطالب میں جتنا کچھ لکھ دیا ہے ہمارے خیال میں وہ کافی ہے۔ ہم اللہ سے یہ دعا کرتے ہیں کہ ہمیں اپنے بیان کردہ دلائل سے استدلال کرنے اور اس کے ذریعے راہ ہدایت حاصل کرنے کی عمدہ توفیق عطا فرمائے، وہی ہمارے لیے کافی ہے اور وہی ہمارا بہترین کارساز ہے۔

بحری سفر کی اباحت

قول باری: وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ (اور ان کشتیوں میں جو انسان کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے دریاؤں اور سمندروں میں چلتی پھرتی ہیں) میں بحری سفر کی اباحت کا ذکر ہے خواہ یہ سفر اللہ کی راہ میں جہاد کرنے کی غرض سے کیا یا تجارت کی غرض سے یا دیگر منافع کی تلاش میں۔ کیونکہ آیت میں منفعت کی کسی ایک صورت کی تخصیص نہیں کی گئی، کہ دیگر صورتیں اس میں شامل نہ ہو سکیں۔ ایک جگہ ارشاد ہے: هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ (وہی ہے جو تمھیں خشکی اور سمندر میں چلاتا ہے) نیز ارشاد ہے: رَبُّكُمُ الَّذِي يُزْجِي لَكُمُ الْفُلْكَ فِي الْبَحْرِ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ (تمھارا رب وہ ہے جو تمھارے لیے سمندر اور دریا میں کشتیاں چلاتا ہے تاکہ تم اس کا فضل تلاش کر سکو) قول باری: لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ تجارت وغیرہ سب کو شامل ہے، جس طرح یہ ارشاد باری ہے: فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللّٰهِ (جب (جمعہ کی) نماز ادا کرلی جائے تو تم زمین میں بکھر جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) نیز ارشاد ہے: لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو)

صحابۂ کرام کی ایک جماعت سے بحری سفر کے ذریعے تجارت کرنے کی اباحت مروی ہے۔ حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کی جانوں کو لاحق ہونے والے خطرات کے پیش نظر جہاد کی غرض سے بحری سفر کی ممانعت کر دی تھی، نیز حضرت ابن عباسؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ کوئی شخص بحری سفر اختیار نہ کرے، البتہ اگر وہ جہاز پر جانا چاہتا ہو یا حج یا عمرے کی نیت سے یہ سفر کرے تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ یہاں یہ کہنا ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بات مشورے کے طور پر کہی ہو یا ان کے پیش نظر بحری سفر کے خطرات ہوں۔

یہی بات ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے۔ محمد بن بکر البصری نے یہ حدیث بیان کی ہے۔ ان سے ابوداؤد نے، ان سے سعید بن المنصور نے، ان سے اسماعیل بن زکریا نے مطرف سے، انھوں نے ابو عبید اللہ بشر سے، انھوں نے بشیر بن مسلم سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کوئی شخص بحری سفر نہ کرے، الّا یہ کہ وہ حج یا عمرہ کرنے والا ہو یا اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والا ہو، کیونکہ سمندر کے نیچے آگ ہے اور آگ کے نیچے سمندر ہے۔" یہاں یہ کہنا جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد استحباب کے طور پر ہو تاکہ کوئی مسلمان دنیا کی طلب میں اپنی جان خطرے میں نہ ڈالے اور چونکہ یہ بات حج، عمرہ اور جہاد فی سبیل اللہ کے اندر نہیں ہے، اگر کوئی شخص مذکورہ مقاصد میں سے کسی مقصد کے تحت بحری سفر کرے اور ڈوب جائے تو وہ شہید قرار پائے گا۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے سلیمان بن داؤد العتکی نے، ان سے حماد بن زید نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے محمد بن یحییٰ بن حبان سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے، انھوں نے فرمایا کہ حضرت ام سلیمؓ کی بہن حضرت امّ حرامؓ بنت ملحان نے بیان کیا کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے گھر میں آرام فرما تھے کہ آپؐ مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے، حضرت امّ حرام نے مسکرانے کی وجہ پوچھی تو آپؐ نے جواب میں فرمایا: "میں نے اپنی امت کے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ اس سمندر کی پشت پر اس طرح سوار ہیں جس طرح بادشاہ لوگ اپنے اپنے تخت پر سوار ہوتے ہیں۔" یہ سن کر حضرت ام حرامؓ نے عرض کیا: "اللہ کے رسولؐ دعا فرمائیے کہ مجھے بھی اللہ ان لوگوں میں سے کر دے۔" آپؐ نے فرمایا: "تم بھی ان میں سے ہو۔" اس کے بعد آپ پھر سو گئے اور پھر مسکراتے ہوئے بیدار ہوئے، جب حضرت امّ حرامؓ نے مسکرانے کی وجہ پوچھی تو آپؐ نے انھیں حسب سابق جواب دیا۔ انھوں نے اپنی درخواست دہرائی جسے

سن کر آپؐ نے فرمایا: تم اولین میں سے ہو۔" راوی کہتے ہیں کہ حضرت عبادہؓ بن الصامتؓ نے ان سے نکاح کر لیا اور جب جہاد پر جانے کے لیے بحری سفر اختیار کیا تو ان کو بھی ساتھ لے گئے۔ جہاد سے واپس آئے تو حضرت ام حرامؓ کو سواری کے لیے ایک مادہ خچر پیش کی گئی جس نے انھیں گرا دیا اور ان کی گردن ٹوٹ گئی اور وہ وفات پا گئیں۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی ہے، ان سے ابو داؤد نے، ان سے عبدالوہاب بن عبدالرحیم الجوہری الدمشقی نے، ان سے مروان نے، ان سے ہلال بن میمون الرملی نے یحییٰ بن شداد سے، انھوں نے حضرت ام حرامؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: بحری سفر کرنے والا شخص جس کا سر چکرائے اور اسے الٹیاں شروع ہو جائیں اور وہ فوت ہو جائے تو اسے ایک شہید کا اجر ملے گا اور ڈوب کر فوت ہو جانے والے شخص کو دو شہیدوں کا اجر ملے گا۔" واللہ اعلم۔

مردار کی تحریم

ارشاد باری ہے: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ (اللہ کی طرف سے اگر کوئی پابندی تم پر ہے تو وہ یہ ہے مردار نہ کھاؤ، خون سے اور سؤر کے گوشت سے پرہیز کرو اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شرع میں میتہ اس مردہ جانور کو کہتے تھے جسے ذبح نہ کیا گیا ہو۔ جانور کبھی مردار اس طرح ہو جاتا ہے کہ وہ اپنی طبعی موت مر جائے، اس کی موت میں کسی آدمی کا دخل نہ ہو اور کبھی وہ کسی آدمی کے فعل کے سبب مردار ہو جاتا ہے بشرطیکہ آدمی کا یہ فعل اسے ذبح کرنے کی صورت میں نہ ہو۔ ہم انشاء اللہ ذبح کی شرائط کا اس کے موقعہ پر ذکر کریں گے۔

مردار ہو جانا اگرچہ اللہ کی مشیت سے ہوتا ہے لیکن تحریم کو اس کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے، حالانکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ تحریم و تحلیل اور ممانعت و اباحت ہمارے افعال سے متعلق ہوتے ہیں کسی اور کے افعال سے ان کا تعلق نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ یہ مفہوم مخاطبین کی سمجھ میں آسکتا تھا اس لیے اس میں لفظ تحریم و تحلیل کا اطلاق درست ہو گیا۔ اگرچہ حقیقت یہ نہیں تھی، تاہم یہ انداز بیان تحریم کے حکم کی تاکید بن گیا۔ کیونکہ تحریم منافع (جمع منفعت) کی تمام صورتوں کو شامل ہے، اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ مردار سے کسی صورت میں بھی فائدہ

حاصل کرنا جائز نہیں ہے" حتیٰ کہ کتوں اور دیگر جانوروں کو بھی اسے کھلانا درست نہیں ہے۔
یہ بھی انتفاع کی ایک صورت ہے اور اللہ سبحانہ نے مردار کی مطلقاً تحریم کردی ہے اور تحریم کو عین مردار کے ساتھ معلق کرکے ممانعت کے حکم کو اور بھی موکد کردیا ہے، البتہ اگر کوئی مردار کسی دلیل کی بنا پر تحریم کے حکم سے خاص کردیا گیا ہو تو اسے تسلیم کرلینا واجب ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مردہ مچھلی اور مردہ ٹڈی کی مذکورہ حکم سے تخصیص مروی ہے۔ عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کردیے گئے ہیں۔ دو مردار ٹڈی اور مچھلی ہیں اور دو خون تلی اور جگر ہیں۔

عمرو بن دینار نے حضرت جابرؓ سے "جیش الخبط" کے واقعہ کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے کہ سمندر کی موجوں نے مجاہدین کی طرف ایک بڑی مچھلی اچھال دی جس کا گوشت وہ نصف ماہ تک کھاتے رہے۔ پھر جب یہ مجاہدین واپس آئے تو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا ذکر کیا۔ آپؐ نے فرمایا: کیا تمھارے پاس اس مچھلی کا کوئی حصہ مجھے کھلانے کے لیے ہے؟"

اہل اسلام کے مابین غیر طافی مچھلی اور ٹڈی کی اباحت کے بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے (طافی اس مچھلی کو کہتے ہیں جو پانی میں مرکر سطح آب پر آجائے) بعض حضرات نے مردار کی تحریم والی آیت کے عموم کی تخصیص پر قول باری: اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ (تمھارے لیے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال کردیا گیا ہے جہاں تم ٹھہرو وہاں بھی اسے کھاسکتے ہو اور قافلے کے لیے زادِ راہ بھی بنا سکتے ہو) سے استدلال کیا ہے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے بھی یہ استدلال کیا ہے جس کا ذکر آپؐ نے سمندر کے بارے میں کیا تھا کہ: اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔ اس حدیث کی روایت صفوان بن سلیم الزرقی نے سعید بن سلمہ سے کی ہے، انھوں نے المغیرہ بن ابی بردہ سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا۔ اس روایت کی سند کا ایک راوی سعید بن سلمہ مجہول اور حفظ میں غیر معروف ہے۔ یحییٰ بن سعید انصاری نے سند میں اس سے اختلاف کیا ہے اور المغیرہ بن عبداللہ بن ابی بردہ سے روایت بیان کی ہے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔ سند میں اس جیسا اختلاف حدیث کے اضطراب کا موجب ہوتا ہے اور ایسی حدیث کے ساتھ ایک محکم آیت کی تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

ابن زیاد بن عبداللہ البکائی نے روایت بیان کی ہے، ان سے سلیمان الاعمش نے، ان سے ان کے اصحاب نے اور ان سے حضرت ابن عباسؓ نے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اس کا شکار پاک یعنی ذبح شدہ ہے اور اس کا پانی پاک ہے۔ محدثین کے نزدیک یہ روایت پہلی روایت سے بھی زیادہ ضعیف ہے۔ اس سلسلے میں ایک اور حدیث بھی ہے جس کی روایت یحییٰ بن ایوب نے جعفر بن ربیعہ اور عمرو بن الحارث سے بیان کی ہے۔ انھوں نے بکر بن سوادہ سے، انھوں نے ابو معاویہ العلوی سے، انھوں نے مسلم بن مخشی المدلجی سے اور انھوں نے الفراسی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سمندر کے بارے میں فرمایا: اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔ لیکن یہ حدیث بھی روایت کی مجہولیت کی بنا پر قابل استدلال نہیں ہے اور اس کے ساتھ ظاہر قرآن کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، ان سے احمد بن حنبل نے، ان سے ابوالقاسم بن ابی الزناد نے، ان سے اسحاق بن حازم نے عبداللہ بن مقسم سے، انھوں نے عطاء سے، انھوں نے حضرت جابر عبداللہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ سے سمندر کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے جواب دیا: اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ "سمک طافی" (ایسی مچھلی جو پانی کے اندر طبعی موت مر جائے اور سطح آب پر آجائے) کے بارے میں اختلاف رائے ہے، ہمارے اصحاب اور حسن بن حی نے اسے مکروہ کہا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے کہا ہے کہ اسے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس بارے میں سلف کا بھی اختلاف ہے۔ عطاء بن السائب نے میسرہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت بیان کی ہے کہ سمندر کا جو مردار سطح آب پر آجائے اسے نہ کھاؤ۔ عمرو بن دینار نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے اور عبداللہ بن ابی الہذیل نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ان دونوں حضرات نے مرکر سطح آب پر آجانے والی مچھلی کو مکروہ قرار دیا ہے۔

جابر بن زید، عطاء، سعید بن المسیب، حسن بصری، ابن سیرین اور ابراہیم نخعی سے بھی اس کی کراہت منقول ہے۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مذکورہ مچھلی کھانے کی اباحت منقول ہے "سمک طافی" کھانے کی ممانعت پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ)۔ اہل اسلام اس حکم سے غیر طافی مچھلی کی تخصیص پر متفق ہیں اس لیے ہم نے اس کی تخصیص کر

دی۔ لیکن "سمک طافی" کے بارے میں اختلاف رائے ہوگیا اس لیے اس میں مذکورہ بالا آیت کا عموم جاری کرنا ضروری ہوگیا۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے احمد بن عبدہ نے، ان سے یحییٰ بن سلیم الطائفی نے، ان سے اسماعیل بن امیہ نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سمندر تمھاری طرف جو مچھلی اچھال دے یا جس مچھلی کو چھوڑ کر اس کا پانی پیچھے چلا جائے (جس طرح مدوجزر میں جزر کے اندر ہوتا ہے) تو اسے کھالو، لیکن جو مچھلی سمندر میں مر کر اس کی سطح پر آجائے اسے نہ کھاؤ۔

اسماعیل بن عیاش نے روایت بیان کی ہے، ان سے عبدالعزیز بن عبداللہ نے وہب بن کیسان اور نعیم بن عبداللہ المجمر سے، ان دونوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا سمندر جس مچھلی کو چھوڑ کر پیچھے ہٹ جائے اسے نہ کھاؤ اور جسے اچھال دے اسے کھالو۔ اور جسے تم سطح آب پر مردہ صورت میں پاؤ اسے نہ کھاؤ۔

ابن ابی ذیب نے ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ نیز عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے موسیٰ بن زکریا نے، ان سے سہل بن عثمان نے، ان سے حفص نے یحییٰ بن ابی انیسہ سے، انھوں نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر تم اسے (مچھلی کو) زندہ پاؤ تو کھالو، اور جسے سمندر زندہ باہر پھینک دے اور پھر وہ مرجائے تو اسے کھالو اور جسے تم مردہ صورت میں سطح آب پر پاؤ اسے نہ کھاؤ۔ ہمیں ابن قانع نے روایت بیان کی، ان سے عبداللہ بن موسیٰ بن ابی عثمان الدہقان نے۔ ان سے الحسین بن یزید الطحان نے، ان سے حفص بن غیاث نے ابن ابی ذیب سے، انھوں نے ابوالزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر بن عبداللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کا تم شکار کرلو جبکہ وہ زندہ ہو اور پھر مرجائے تو اسے کھالو اور جسے سمندر مردہ صورت میں سطح آب سے باہر پھینک دے اسے نہ کھاؤ۔

اگر کہا جائے کہ اس حدیث کی سفیان ثوری، ایوب اور حماد نے ابوالزبیر سے حضرت جابرؓ پر موقوف صورت میں روایت کی ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ہمارے

نزدیک حدیث میں کوئی خرابی پیدا نہیں کرتی کیونکہ حضرت جابرؓ کبھی تو اس حدیث کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں اور کبھی آپ کی طرف سے اس کی روایت کرتے ہیں اور ایسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ حدیث کی بنا پر حضرت جابرؓ کا فتویٰ دینا مذکورہ روایت میں کسی خرابی کا باعث نہیں ہے بلکہ اسے مؤکد کر دیتا ہے۔ علاوہ ازیں اسماعیل بن امیہؓ کی ابوالزبیر سے روایت ان حضرات کی روایت سے کم تر نہیں ہے۔ یہی کیفیت ابن ابی ذئب کی روایت کی ہے۔ اس لیے ان حضرات کی روایت پر مذکورہ دونوں راویوں کی طرف سے رفع کا اضافہ قابل قبول ہوگا۔

اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں، یعنی مچھلی اور ٹڈی نیز تلی اور جگر" اور آپ کا یہ ارشاد ان تمام چیزوں کے اندر عموم کی صورت میں ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں تخصیص ہماری روایت کردہ وہ حدیث کرتی ہے جو مرکر سطح آب پر آجانے والی مچھلی کی نہی کے سلسلے میں ہے۔

روایات کی ترتیب کے سلسلے میں معترض کے اختیار کردہ اصول کے مطابق اس پر لازم ہے کہ وہ خاص پر عام کی بنا کر کے دونوں پر عمل کرے، نیز وہ عام کی وجہ سے خاص کو ساقط نہ کرے۔ علاوہ ازیں معترض کی بیان کردہ روایت کے مرفوع ہونے میں اختلاف ہے، اسے مرحوم العطار نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے ان پر موقوف صورت میں روایت کیا ہے۔ اور اسے یحیی الحمانی نے عبدالرحمٰن بن زید سے مرفوع صورت میں بیان کیا ہے، اس بنا پر "سمک طافی" کے بارے میں مروی حدیث کے سلسلے میں معترض نے جو اعتراض کیا ہے وہی اعتراض اس پر بھی مذکورہ بالا روایت کے اندر لازم آتا ہے۔

اگر اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اس حدیث سے استدلال کیا جائے جس میں آپؐ نے فرمایا: اس کا (سمندر کا) پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے۔ اور کہا جائے کہ آپؐ نے اس ارشاد میں طافی کی غیر طافی سے تخصیص نہیں کی، تو جواب میں کہا جائے گا کہ ہم دونوں حدیثوں پر عمل کرتے ہیں اور انھیں یوں قرار دیتے ہیں کہ گویا دونوں کا ورود ایک ساتھ ہوا ہے، ہم طافی سے متعلقہ روایت کو نہی کے لیے استعمال کرتے ہیں اور اباحت والی

روایت کو طافی کے سوا دیگر مچھلیوں میں استعمال کرتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ خاص اور عام کے بارے میں امام ابوحنیفہ کا اصول ہے کہ جب فقہاء ان میں سے ایک پر عمل پیرا ہونے پر متفق ہوں اور دوسرے پر عمل پیرا ہونے کے سلسلے ان میں اختلاف رائے ہو، تو ایسی صورت میں عمل کے اعتبار سے متفق علیہ امر مختلف فیہ امر کا خاتمہ کر دے گا۔ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اس کا مردار حلال ہے۔" نیز "ہمارے لیے دو مردار حلال کر دیے گئے ہیں" پر عمل متفق ہے اور طافی کے سلسلے میں آپ کے ارشاد پر عمل مختلف فیہ ہے۔ اس لیے مناسب ہے کہ مذکورہ بالا دونوں روایتوں کی بنا پر اس روایت کا خاتمہ کر دیا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کا مذکورہ بالا مسلک اس روایت کے سلسلے میں معروف ہے جس کی تائید کتاب اللہ کی نص سے نہ ہوتی ہو، لیکن اگر کتاب اللہ کا عموم اس روایت کی تائید کرتا ہو جس پر عمل مختلف فیہ ہے تو اس بارے میں ہمیں امام ابوحنیفہ کے قول کا علم نہیں ہے۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اگر کتاب اللہ کا عموم ایک روایت کی تائید کرے اور پھر اس پر عمل کے بارے میں اختلاف پیدا ہو جائے تو امام ابوحنیفہ اس اختلاف کا اعتبار نہیں کرتے۔ ایسی صورت میں وہ مذکورہ روایت پر اس عام کے ساتھ عمل کرتے ہیں جس پر عمل متفق علیہ ہے۔ اور مذکورہ روایت کی اس عام سے تخصیص ہو جاتی ہے۔ اگر اختلاف رکھنے والے حضرات "جیش الخبط" کے واقعہ کے حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کریں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مچھلی کے گوشت کی اباحت کر دی تھی جسے سمندر نے باہر پھینک دیا تھا تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ مذکورہ مچھلی ہمارے نزدیک طافی نہیں تھی، طافی تو وہ مچھلی ہے جو کسی خارجی سبب کے بغیر پانی کے اندر طبعی موت مر جائے۔

بعض حضرات کا خیال ہے کہ طافی کی کراہت کا سبب پانی کے اندر اس کا اتنی دیر تک پڑے رہنا ہے کہ وہ سطح آب پر ابھر آئے۔ اور پھر یہ حضرات مذکورہ سبب کا سہارا لے کر اعتراض کرتے ہیں کہ اگر کسی جانور کو ذبح کر کے پانی میں ڈال دیا جائے اور وہ پانی میں پڑے پڑے سطح آب پر ابھر آئے تو اس کا حکم بھی ہمارے نزدیک یہی ہونا چاہیے۔ ان حضرات کی یہ بات دراصل اس قول اور نقطۂ اختلاف سے عدم واقفیت پر ہے۔ ان کے خیال میں اگر مچھلی مر کر سطح آب پر ابھر آئے تو اسے کھا لیا جائے گا اور اگر وہ اپنی طبعی موت مر جائے اور سطح آب پر نہ ابھرے تو اسے کھایا نہیں جائے گا، حالانکہ ہمارے نزدیک اصل سبب پانی کے اندر مچھلی کی طبعی موت مر جانا

ہے اور بس۔

عبد الباقی نے ایک حدیث روایت کی ہے اور اس کے متعلق ہمیں بتایا ہے کہ یہ منکر حدیث ہے۔ ان کے قول کے مطابق عبید بن شریک البزاز نے یہ حدیث ان سے بیان کی ہے۔ عبید کو ابو الجماہر نے، ان سے سعید بن بشیر نے ابان بن ابی عیاش سے، انھوں نے حضرت انس بن مالک رضؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ سطح سمندر پر جو چیز (مچھلی) ابھر آئے اسے کھالو۔ ابان بن عیاش ایسا راوی ہے جس کی روایت کی بنا پر درج بالا حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ شعبہ کا قول ہے کہ: ابان بن عیاش سے روایت کرنے کی بہ نسبت ستر دفعہ بدکاری کر لینا مجھے زیادہ پسند ہے۔

اگر کوئی شخص قول باری: اُحِلَّ لَکُمْ صَیْدُ الْبَحْرِ وَ طَعَامُهٗ سے استدلال کرتے ہوئے کہے کہ اس میں طافی اور غیر طافی سب کے لیے عموم ہے تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ اول یہ کہ مذکورہ عموم کے اندر مردار کی تحریم کے بارے میں ذکر کردہ آیت، نیز ان روایات کی بنا پر تخصیص کر دی گئی ہے جن میں "سمک طافی" کا گوشت کھانے سے روک دیا گیا ہے، دوم یہ کہ قول باری: وَطَعَامُهٗ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر باہر پھینک دے اور پھر وہ مر جائے اور قول باری: صَیْدُ الْبَحْرِ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد وہ مچھلی ہے جسے زندہ شکار کر لیا جائے۔ طافی مچھلی ان دونوں سے خارج ہے کیونکہ اسے نہ تو سمندر باہر پھینک دیتا ہے اور نہ ہی اس کا شکار کیا جاتا ہے اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فلاں شخص نے مردہ مچھلی کا شکار کیا۔ جس طرح یہ کہنا درست نہیں کہ فلاں شخص نے مردار کا شکار کیا اس بنا پر مذکورہ آیت طافی مچھلی کو شامل نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

ٹڈیاں کھانے کا بیان

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ ٹڈیاں کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ وہ زندہ تمھارے ہاتھ آ جائیں، یا تم انھیں مردہ صورت میں حاصل کر لو۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ اگر کوئی شخص زندہ ٹڈی پکڑ کر اس کا سر قطع کر دے اور اسے بھون لے تو وہ اسے کھا سکتا ہے۔ لیکن اگر زندہ پکڑ لینے کے بعد وہ اس سے غافل ہو جائے اور ٹڈی مر جائے تو اسے نہیں کھایا جائے گا۔ اس کی حیثیت وہی ہوگی جو اس ٹڈی کی ہے جسے

شکار کرنے سے پہلے مردہ صورت میں پایا جائے، یہ ٹڈی نہیں کھائی جائے گی۔ زہری اور ربیعہ کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک کا یہ قول بھی ہے کہ جس ٹڈی کو کوئی مجوسی مار ڈالے اسے بھی نہیں کھایا جائے گا۔ لیث بن سعد نے کہا ہے کہ: مجھے مردہ ٹڈی کھانا پسند نہیں ہے۔ البتہ اگر اسے زندہ پکڑ لیا جائے تو اسے کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: ہمارے لیے دو مردار حلال کر دیے گئے ہیں، یعنی مچھلی اور ٹڈی۔ دونوں قسم کی ٹڈیوں کی اباحت کا موجب ہے۔ یعنی ایسی ٹڈی جسے مردہ حالت میں پایا جائے اور ایسی ٹڈی جسے کوئی شخص پکڑ کر مار ڈالے۔ جمہور نے ٹڈیاں کھانے کی اباحت کے سلسلے میں مذکورہ بالا حدیث پر عمل کیا ہے، اس لیے اس حدیث پر اس کے عموم کے تحت یہ شرط لگائے بغیر عمل کرنا واجب ہے کہ پکڑنے والا اسے مار ڈالے، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ شرط عائد نہیں کی۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی کہ ان سے الحسن بن المثنیٰ نے، ان سے مسلم بن ابراہیم نے ان سے زکریا بن یحییٰ بن عمارۃ الانصاری نے، ان سے ابوالعوام فائد نے ابوعثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت سلمانؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ٹڈیوں کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا: یہ اللہ کی بڑی فوجیں ہیں، میں انھیں نہ کھاتا ہوں اور نہ ہی انھیں حرام قرار دیتا ہوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم جس چیز کو حرام قرار نہ دیں وہ مباح ہوتی ہے۔ آپؐ کا ٹڈی نہ کھانا اس کی ممانعت کا موجب نہیں ہے کیونکہ مباح چیز کو نہ کھانا درست ہوتا ہے۔ لیکن حرام چیز سے تحریم کی نفی جائز نہیں۔ آپؐ نے مردہ ٹڈی اور پکڑنے کے ہاتھوں ہلاک ہونے والی ٹڈی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

عطاء نے حضرت جابرؓ سے روایت بیان کی ہے ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک ایک غزوہ پر گئے۔ ہمیں ٹڈیاں مل گئیں، ہم نے انھیں کھا لیا۔ حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ نے فرمایا میں سات غزوات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ رہا۔ ہم ٹڈیاں کھاتے اور ہم ہیں سے کچھ نہ کھاتے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس روایت کے اندر مردہ اور مقتول ٹڈی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے موسیٰ بن زکریا التستری نے، ان سے ابوالخطاب نے، ان سے ابوعتاب نے، ان سے النعمان نے علیحدہ سے انھوں نے ابراہیم نخعی سے، انھوں نے

الاسود سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ وہ ٹڈیاں کھایا کرتی تھیں اور فرماتیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی کھایا کرتے تھے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ٹڈیوں کے بارے میں مذکورہ بالا آثار نے مردہ اور ہلاک شدہ ٹڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اگر کہا جائے کہ قول باری حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ کا ظاہر تمام قسم کی ٹڈیوں کی ممانعت کا مقتضی ہے اس لیے اس حکم سے صرف اس صورت کی تخصیص ہو سکتی ہے جس پر اجماع ہو اور یہ وہ ٹڈیاں ہیں جنھیں پکڑنے والا ہلاک کر دے۔ ان کے سوا دیگر ٹڈیاں ظاہر آیت پر محمول ہوں گی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ٹڈیوں کی اباحت کے بارے میں وارد شدہ روایات اس حکم سے ان کی تخصیص کرتی ہیں اور آیت کی تخصیص میں ان روایات پر سب کا عمل ہے۔ جبکہ ان روایات میں ٹڈیوں کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ان روایات کے ذریعے آیت پر اعتراض کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ روایات آیت کے حکم کے بارے میں فیصلہ کن حیثیت رکھتی ہیں اور آیت کی تخصیص کرتی ہیں۔ ہمارے نزدیک ٹڈیاں اس معاملے میں مچھلیوں کی طرح نہیں ہیں جس کے تحت ہم نے طافی مچھلی کی ممانعت کر دی ہے اور باقیوں کو مباح رکھا ہے۔ اس لیے کہ وہ روایتیں جو مردار وں میں سے مچھلی کی اباحت کی تخصیص کے سلسلے میں وارد ہوئی ہیں ان کے بالمقابل طافی مچھلی کی ممانعت میں وارد روایتیں بھی موجود ہیں۔ اس لیے ہم نے ان تمام روایات پر عمل کیا ہے اور ان میں سے خاص کے ذریعے عام کا فیصلہ کر دیا ہے اور اس میں ممانعت کی روایتوں کو آیت کی تائید بھی حاصل ہے، نیز جب ہم نے امام مالک اور ان کے ہم خیال حضرات کی مقتول ٹڈیوں کے سلسلے میں موافقت کی تو اس سے اس پر بھی دلالت حاصل ہو گئی کہ مقتول اور قتل کے بغیر مردہ ٹڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ ٹڈیوں کے حق میں قتل کا عمل ذبح کا عمل نہیں ہے، اس لیے کہ ذبح کا عمل دو صورتوں میں ہوتا ہے اور یہ عمل ان جانوروں پر ہوتا ہے جن کے اندر بہنے والا خون ہو۔ پہلی صورت تو یہ ہے کہ جانور کا حلقوم اور اس کی رگیں کاٹ دی جائیں، اگر کاٹنے کا امکان ہو۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ذبح متعذر ہونے کی صورت میں جانور کا خون بہا دیا جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ شکار جب پکڑا جائے تو اس پر ذبح کا عمل اس طرح ہوتا ہے کہ شکاری زخمی کر کے اس کا خون بہا دے۔ ٹڈیوں کے اندر چونکہ بہنے والا خون نہیں ہوتا اس لیے انھیں ہلاک کر دینا اور ان کا از خود طبعی موت مر جانا دونوں یکساں ہوتے ہیں۔ جس طرح بہنے والا خون رکھنے والے جانور کا خون بہائے بغیر اسے قتل کر دینا اور اس کا طبعی موت مر جانا اس کے غیر مذبوح ہونے میں

یکساں ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ٹڈیوں کو قتل کرنے اور ان کے طبعی موت مر جانے کا حکم یکساں ہو، کیونکہ ان کے جسم میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

اگر کہا جائے کہ آپ نے طافی مچھلی اور پکڑنے والے کے ہاتھوں قتل ہو جانے والی یا کسی حادث سبب کی بنا پر مر جانے والی مچھلی کے درمیان فرق رکھا ہے۔ اور اگر ہم مقتول اور مردہ ٹڈیوں کے درمیان فرق کرتے ہیں تو آپ کو اس پر اعتراض نہیں ہونا چاہیے؟ اس کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے۔ ایک تو یہ کہ مچھلی کے اندر بھی یہی قیاس ہے کیونکہ اسے مذکّٰی (ذبح کے ذریعے پاک) قرار دینے کی صحت کے لیے خون بہانے کی ضرورت پیش نہیں آتی، لیکن ہم نے ان روایتوں کی بنا پر یہ قیاس ترک کر دیا جن کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔ اور ہمارا اصول یہ ہے کہ آثار کے ذریعے قیاس کی تخصیص ہو سکتی ہے، جبکہ معترض کے نزدیک کوئی اثر اور روایت نہیں ہے جس کے ذریعے کچھ ٹڈیوں کی اباحت کے حکم میں تخصیص کر دی جائے اور بعض کی نہ کی جائے۔ اس بنا پر اباحت کی حامل روایتوں کو تمام ٹڈیوں میں استعمال کرنا ضروری ہو گیا۔ دوم یہ کہ مچھلی کے اندر بہنے والا خون ہوتا ہے اس لیے قتل کر دینے کی صورت میں اس کی ذکاۃ یعنی ذبح عمل میں آ جاتی ہے اور ذکاۃ کی شرط کے لیے خون بہانے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا خون پاک ہوتا ہے اور اسے بمعہ خون کھایا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مچھلی کے اندر یہ شرط ہے کہ اس کی موت کسی حادث سبب کی بنا پر ہوئی ہو جو اس کے لیے اس ذکاۃ کے قائم مقام بن جائے جو بہنے والا خون رکھنے والے تمام جانوروں کے سلسلے میں ضروری ہوتی ہے۔ یہ بات ٹڈیوں میں نہیں پائی جاتی اس بنا پر مچھلی اور ٹڈی میں فرق ہو گیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ: تمام ٹڈیاں مذکّٰی ذبح شدہ ہوتی ہیں۔ حضرت عمرؓ، حضرت صہیبؓ اور حضرت مقدادؓ سے ٹڈیاں کھا لینے کی اباحت منقول ہے۔ ان حضرات نے اس حکم کے اندر ٹڈیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔

جنین کی ذکاۃ

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اونٹنی اور گائے وغیرہ کے جنین کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے، یعنی اگر ماں کو ذبح کر دیا جائے اور اس کے پیٹ سے مردہ بچہ برآمد ہو تو اس بچے کا کیا حکم ہوگا؟ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ایسے بچے کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، الا یہ کہ وہ زندہ برآمد

ہو اور اسے ذبح کر لیا جائے۔ حماد کا بھی یہی قول ہے۔ امام شافعیؒ، امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ ایسے بچے کا گوشت کھا لیا جائے گا، خواہ اس کے جسم پر بال نمودار ہو چکے ہوں یا نمودار نہ ہوئے رہوں۔

سفیان ثوری کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ جنین کی ذبح اس کی ماں کی ذبح سے عمل میں آ جاتی ہے۔ امام مالکؒ کا قول ہے کہ اگر جنین کی خلقت یعنی جسمانی ساخت مکمل ہو چکی ہو اور بال نمودار ہو چکے ہوں، تو اس کا گوشت کھایا جائے گا ورنہ نہیں۔ سعید بن المسیب کا بھی یہی قول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ اگر اس کی خلقت کی تکمیل ہو چکی ہو تو اس صورت میں اس کی ماں کی ذبح سے اس کا ذبح عمل میں آ جائے گا۔

قول باری ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (تم پر مردار اور خون حرام کر دیے گئے ہیں) اس آیت کے آخر میں ارشاد ہے: إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ (سوائے اس کے جسے تم نے زندہ پاکر ذبح کر لیا) نیز فرمایا: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ (اللہ نے تم پر مردار حرام کر دیا) اللہ نے مردار کو مطلقاً حرام قرار دیا اور اس حکم سے صرف ان جانوروں کو مستثنیٰ کر دیا جنہیں ذبح کر لیا گیا ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرما دیا کہ جس جانور کے ذبح کی قدرت ہو اس کے ذبح کا عمل نحر (سینے کے بالائی حصے) اور حلقوم میں ہوتا ہے اور جس جانور کے ذبح کی قدرت نہ ہو اس کے ذبح کا عمل اس کا خون بہا کر ہوتا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: جس چیز کے ذریعے چاہو خون بہا دو۔ نیز معراض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیانی حصہ موٹا ہو) کے بارے میں فرمایا: اگر وہ جانور کا جسم پھاڑ دے تو اس کا گوشت کھا لو اور اگر نہ پھاڑے تو نہ کھاؤ۔ جب ذکاۃ یعنی ذبح کا عمل ان دو صورتوں میں منقسم ہو گیا اور دوسری طرف اللہ سبحانہ نے مردار کی تحریم کا عام حکم دے دیا اور اس حکم سے صرف وہی جانور مستثنیٰ ہے جسے اس طریقے سے ذبح کیا گیا ہو جس کا ذکر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں کر دیا ہے اور یہ طریقہ جنین کے اندر موجود نہیں ہوتا اس لیے ظاہر آیت کی رو سے جنین حرام ہوگا۔

جن حضرات نے اس کی اباحت کی ہے انھوں نے اپنے استدلال کی بنیاد ان روایات پر رکھی ہے جو حضرت ابو سعید خدریؓ، حضرت ابو الدرداءؓ، حضرت ابو امامہؓ، حضرت کعب بن مالکؓ حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابو ایوبؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطوں سے مروی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جنین کی ذکاۃ یعنی ذبح اس کی ماں کے ذبح سے عمل میں آ جاتی ہے۔

یہ تمام روایات محدثین کے نزدیک سند کے اعتبار سے انتہائی ضعیف ہیں۔ میں نے ان اسانید کا نیز ان کے ضعف اور اضطراب کا ذکر طوالت کے خوف سے ترک کر دیا ہے۔ ان میں سے کسی روایت کے اندر اختلافی نکتے پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: جنین کی ذکاۃ اس کی ماں کی ذکاۃ ہے۔ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید آپ کی مراد یہ ہے کہ اس کی ماں کا ذبح اس کا ذبح ہے اور یہ بھی احتمال رکھتا ہے کہ شاید آپ نے یہ مراد لی ہے کہ اسے بھی اسی طرح ذبح کرنا ضروری ہے جس طرح اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے

جیسے یہ قول باری ہے: (جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ (اور جنت جس کا عرض آسمان اور زمین ہیں) یا مثلاً جس طرح کوئی کسی سے کہے: میری بات تمھاری بات اور میرا مسلک تمھارا مسلک ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ میری بات اور میرا مسلک تمھاری بات اور تمھارے مسلک کی طرح ہے۔ شاعر کا شعر ہے۔

فعيناك عيناها وجيدك جيدها　　　سوى ان عظم الساق منك دقيق

(اے محبوبہ، تمھاری آنکھیں ہرنی کی آنکھیں اور تمھاری گردن ہرنی کی گردن ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ تمھاری پنڈلی کی ہڈی باریک ہے، یعنی ہرنی کی آنکھوں اور گردن کی طرح۔

جب لفظ کے اندر اس بات کا احتمال موجود ہے جس کا ذکر ہم نے کیا ہے اور حدیث کے اندر مذکورہ دونوں معنی مراد ہونا اس بنا پر درست نہیں ہے کہ ان کے درمیان منافات ہے کیونکہ ایک معنی کے تحت جنین کے ذبح کا ایجاب ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جنین اگر فی ذاتہ غیر مذکّٰی ہو تو اسے کھایا نہیں جا سکتا۔ دوسرے معنی کے تحت اگر ماں کا ذبح عمل میں آ چکا ہو تو جنین کے کھانے کی اباحت ہو جاتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جنین کا بذاتہ ذبح غیر معتبر ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے لیے مذکورہ حدیث کے ذریعے آیت کی تخصیص جائز نہیں ہو گی، بلکہ حدیث کو آیت کی موافقت والے مفہوم پر محمول کیا جائے گا، کیونکہ گزشتہ ہو الی خبر واحد کے ذریعے جس میں آیت کی موافقت کا احتمال بھی موجود ہو، آیت کی تخصیص جائز نہیں ہے۔

جنین کا ذبح بھی اسی طرح واجب ہے جس طرح اس کی ماں کا ذبح، اس پر اس جہت سے دلالت ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر جنین زندہ برآمد ہو تو اس کا ذبح واجب ہوتا ہے اور ایسی صورت میں اس کی ماں کے ذبح پر اقتصار جائز نہیں ہوتا۔ گویا مذکورہ بالا احادیث سے مراد یہی ہے اس بنا پر اب اس مراد کے ساتھ ساتھ یہ بات مراد نہیں ہو سکتی کہ اس کی ماں کا ذبح

اس کا ذبح ہے، کیونکہ ان دونوں معانی میں تضاد اور منافات ہے، اس لیے کہ ایک معنی میں اس کے ذبح کے ایجاب کا مفہوم ہے اور دوسرے کے اندر اس ایجاب کی نفی ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ مذکورہ بالا دونوں معنی دو حالتوں میں مراد لیے جائیں تو اس پر آپ کو کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہیے، یعنی جب جنین زندہ حالت میں برآمد ہو تو اسے ذبح کرنا واجب کر دیا جائے تو جب مردہ حالت میں برآمد ہو تو اس کی ماں کے ذبح کی بنا پر اسے مذبوح قرار دیا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیر بحث حدیث میں ان دو حالتوں کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اس حدیث میں ایک ہی لفظ مذکور ہے اور اس ایک لفظ سے دونوں باتیں مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں ایک معنی مراد لینے کی صورت میں ایک حرف کے اضافے کا اثبات ہوگا اور دوسرے معنی میں ایک حرف کے اضافے کا اثبات نہیں ہوگا اور یہ بات درست نہیں ہے کہ ایک لفظ کے اندر ایک حرف اور ایک غیر حرف کا وجود ہو جائے۔ اس بنا پر جو لوگ دونوں معنوں کی بات کرتے ہیں ان کی بات باطل ہے۔

اگر کہا جائے کہ اگر دونوں میں سے ایک معنی کا ارادہ کیا جائے تو یہ بات ایک حرف، یعنی حرف کاف کے اضافے کی موجب ہوگی اور دوسرے میں کوئی اضافہ نہیں ہوگا، اس لیے اسے اس معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا جس میں کسی اضافے کی ضرورت نہ ہو، کیونکہ حرف کا حذف اس بات کا موجب ہوتا ہے کہ لفظ مجاز قرار پائے اور اگر اس میں کوئی حذف نہ ہو تو اس صورت میں لفظ حقیقت پر محمول ہوگا اور لفظ کو حقیقت پر محمول کرنا اسے مجاز پر محمول کرنے سے اولیٰ ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حرف کا محذوف ہونا یا محذوف نہ ہونا اس سے احتمال کو زائل نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اگرچہ مجاز ہوگا، لیکن وہ لفظ کا مفہوم اور اس کا محتمل ہوگا اور جو بات لفظ کا مقتضا ہو اس میں حقیقت اور مجاز کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے اس بنا پر آیت کی تخصیص جائز نہیں ہوگی۔

اگر کوئی یہ کہے کہ لفظ کے اندر یہ احتمال نہیں ہے کہ ماں کے ذبح سے جنین غیر مذبوح ہوتا ہے۔ کیونکہ جنین کو جنین کا اسم صرف اس وقت دیا جاتا ہے جب وہ ماں کے پیٹ میں ہو اور جب وہ ماں کے پیٹ سے باہر آ جائے تو اسے جنین کا نام نہیں دیا جاتا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

جنین کے لیے ذبح کا اثبات اس حالت میں فرمایا ہے جب اس کا اتصال ماں کے ساتھ ہو اور یہ صورت اس امر کو واجب کر دیتی ہے کہ جب مذکورہ حالت کے اندر ماں کا ذبح عمل میں آجائے تو جنین بھی مذبوح تسلیم کر لیا جائے۔

اس کا جواب دو طرح سے دیا جائے گا۔ ایک تو یہ کہ انفصال کے بعد بھی اسے جنین کے نام سے موسوم کرنا درست ہے کیونکہ ماں کے پیٹ میں اس کے پوشیدہ رہنے کا زمانہ اس سے قریب ہی ہوتا ہے اور کوئی شخص یہ قول اختیار کرنے سے انکاری نہیں ہے کہ اگر جنین زندہ برآمد ہو تو اس کی ماں کی طرح اسے بھی ذبح کیا جائے۔ اس طرح ماں سے علیحدہ ہونے اور ذبح ہو جانے کے بعد بھی اس پر جنین کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔ حمل بن مالک نے کہا ہے کہ میں اپنی دو لونڈیوں کے درمیان موجود تھا کہ ایک نے دوسری کو خیمے کے ڈنڈے سے ضرب لگائی۔ ضرب اتنی شدید تھی کہ مضروبہ نے اپنا حمل گرا دیا جو مردہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جھگڑے کا فیصلہ یہ فرمایا کہ جرمانے کے طور پر ایک راس غلام یا لونڈی واجب کر دیا۔ یہاں حمل گر جانے کے بعد بھی اسے جنین کا نام دیا گیا۔ اگر بات اسی طرح ہے تو پھر یہ کہنا جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: جنین کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔ سے آپ کی مراد یہ ہے کہ اسے بھی اسی طرح ذبح کیا جائے گا جس طرح اس کی ماں کو ذبح کیا گیا ہے، اگر ماں اسے زندہ صورت میں گرا دے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہوتی کہ جنین حالت جنین کے اندر بھی مذبوح ہوتا ہے تو اس سے یہ واجب ہوتا کہ زندہ برآمد ہونے کی صورت میں بھی اپنی ماں کے ذبح کی بنا پر مذبوح قرار دیا جاتا اور برآمد ہونے کے بعد مر جانے کی صورت میں اس پر مردار کا حکم عائد نہ ہوتا جس طرح ماں کے پیٹ میں مر جانے کی صورت میں اس پر یہ حکم نہیں کیا جاتا، لیکن جب سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ جنین کا زندہ برآمد ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کی ماں کے ذبح کو اس کا ذبح تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ نہیں ہے کہ ماں کے ساتھ اس کے اتصال کی حالت میں ماں کا ذبح اس کا ذبح قرار دیا جائے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حکم کے اثبات کا اس صورت میں ارادہ کیا ہے جبکہ وہ مردہ حالت میں برآمد ہو، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کے اس دعوے کا ذکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں فرمایا۔ اگر معترض کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ پیٹ کے اندر جنین ہونے کی حالت میں مر جانے کی شرط عائد کر دے، اگرچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

کا ذکر نہیں فرمایا تو پھر ہمارے لیے بھی جائز ہوگا کہ ہم اس کے ذبح کی شرط عائد کردیں خواہ وہ زندہ برآمد ہو یا مردہ اور جب اس میں ذبح کے عمل کا وجود نہ پایا جائے تو اس کا کھانا جائز نہ ہو۔ علاوہ ازیں جب ہم جنین کی ذات کے اعتبار سے ذبح کے ایجاب کی شرط عائد کریں گے اور اس بارے میں اس کی ماں کا اعتبار نہیں کریں گے تو گویا ہم زیر بحث حدیث پر اس کے عموم کے اعتبار سے عمل پیرا ہوں گے۔ اس طرح ہم جنین کے گوشت کی اباحت کو جنین ہونے کی حالت کے اندر اور برآمد ہونے کے بعد اس کی ذات میں ذبح کے عمل کے وجود کے ساتھ معلق کردیں گے۔ زیر بحث حدیث کو ہماری بیان کردہ اس توجیہ پر محمول کرنا معترض کی بیان کردہ صورت کے اندر اسے محدود کردینے اور اس میں ایک ایسا حرف محذوف ماننے سے اولیٰ ہے جس کا ذکر نہ تو اس میں ہے اور نہ اس پر اس حدیث کی دلالت ہی ہے۔

اگر کوئی کہے کہ زیر بحث حدیث کو اس معنی پر محمول کرنا جس کا آپ نے ذکر کیا ہے یعنی جنین کے زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اس کے ذبح کا ایجاب، حدیث سے حاصل ہونے والے فائدے کو ساقط کردیتا ہے کیونکہ یہ بات تو اس حدیث کے ورود سے پہلے ہی معلوم تھی، تو اس کا اس کا جواب یہ ہے کہ بات اس طرح نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زیر بحث حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر جنین زندہ برآمد ہوجائے تو اس کا ذبح واجب ہوجائے گا خواہ وہ ایسی حالت میں مرجائے کہ اسے ذبح کرنے کی مہلت نہ ملے، یا خواہ وہ زندہ باقی رہے۔ اس توجیہ سے ان حضرات کا قول باطل ہوگیا جو کہتے ہیں کہ اگر جنین ایسی حالت میں مرجائے کہ اسے ذبح کرنے کی مہلت نہ ملے تو اس کی ماں کے ذبح کی بنا پر اسے بھی مذبوح تسلیم کرلیا جائے گا نیز دوسری جہت سے مذکورہ حدیث جنین کے ذبح کے ایجاب کا حکم بھی ہے، نیز یہ کہ اگر جنین مردہ حالت میں برآمد ہو تو اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا، کیونکہ ایسی صورت میں وہ غیر مذبوح ہوگا۔ اور اگر وہ زندہ برآمد ہو تو اسے ذبح کیا جائے گا۔ اس طرح حدیث سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ مردہ ہونے کی صورت میں وہ مردار ہوگا اور اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ اس توجیہ سے ان لوگوں کا قول باطل ہوگیا جو کہتے ہیں کہ مردہ حالت میں برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جس کا ذکر زکریا بن یحییٰ الساجی نے بندار اور ابراہیم بن محمد التیمی سے کیا ہے، ان دونوں نے یحییٰ بن سعید سے، ان سے مجالد نے ابوالوداک سے اور انھوں نے حضرت ابوسعیدؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مردہ حالت میں برآمد ہونے

والے جنین کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا: اگر تم چاہو تو اسے کھالو کیونکہ اس کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کے ذریعے عمل میں آگیا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے یحییٰ بن سعید سے اس حدیث کی روایت کی ہے، لیکن انھوں نے اس میں مردہ حالت میں برآمد ہونے کا ذکر نہیں کیا۔ ایک اور جماعت نے جس میں ہشیم، ابواسامہ اور عیسیٰ بن یونس شامل ہیں۔ اس حدیث کی روایت مجالد سے کی ہے لیکن انھوں نے اس میں یہ ذکر نہیں کیا کہ جنین مردہ حالت میں برآمد ہوا تھا۔ ان راویوں نے تو صرف یہ بیان کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس جنین کے بارے میں سوال کیا گیا تھا جو اونٹنی یا گائے یا بکری کے پیٹ میں ہوتا ہے۔ آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ: اسے کھالو، کیونکہ اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔ اس کی روایت ابن ابی لیلیٰ نے عطیہ سے، انھوں نے حضرت ابوسعید سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کی ہے۔ ان تمام حضرات نے جن کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس حدیث کی روایت انہی الفاظ میں بیان کی ہے اور کسی نے بھی یہ ذکر نہیں کیا ہے کہ جنین مردہ حالت میں برآمد ہوا تھا۔ صرف الساجی کی روایت میں ان الفاظ کا ذکر ہے اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اضافہ الساجی کی جانب سے ہے، کیونکہ یہ راوی ایسی کوتاہیوں سے غیر محفوظ تصور ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ استدلال کرے کہ قول باری: اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ (تمہارے لیے مویشی حلال کر دیے گئے ہیں) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد جنین ہیں، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابن عباسؓ سے ان کا یہ قول بھی مروی ہے کہ اس سے مراد تمام چوپائے ہیں اور قول باری: اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ (بجز اس کے جس کا ذکر آگے تم سے کیا جاتا ہے) سے مراد سوّر ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ: بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ بھیڑ بکری، اونٹ اور گائے ہے۔ بہتر یہ ہے کہ مذکورہ قرآنی لفظ کو تمام چوپایوں پر محمول کیا جائے اور اسے صرف جنین تک محدود نہ رکھا جائے کیونکہ جنین تک اسے محدود رکھنے کی صورت میں بلا دلالت تخصیص لازم آئے گی۔ اگر مذکورہ لفظ سے جنین مراد بھی ہوں تو دوسرے تمام چوپایوں کی طرح ان کی اباحت کو بھی ذبح کی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا جائے گا کیونکہ دوسرے تمام چوپائے ذبح کی شرط کے ساتھ مباح اور حلال قرار پاتے ہیں۔ مذکورہ لفظ سے جنین مراد ہونے کی صورت میں یہ تمام جنین اس جنین کی طرح ہوں گے جو زندہ برآمد ہو جس کی اباحت ذبح کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔ نیز قول باری: اُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ اِلَّا مَا يُتْلٰى عَلَيْكُمْ سے اگر مراد یہ ہے کہ:

"بجز اس کے جو فی الحال حرام ہے اور جس کے متعلق تمہیں مستقبل میں بتایا جائے گا" تو اس صورت میں یہ قول باری مجمل ہو گا اور اس سے استدلال درست نہیں ہو گا کیونکہ ایسی صورت میں یہ قول باری یوں ہو گا کہ گویا اللہ سبحانہ نے فرمایا: بعض چوپائے مباح ہیں اور بعض ممنوع اور اجمال کی تفصیل نہ ہونے کی وجہ سے اس سے کسی عموم کا اعتبار درست نہیں ہو گا۔

اگر کوئی شخص کسی حاملہ عورت کے پیٹ پر ضرب لگائے اور اس کے نتیجے میں عورت مر جائے اور مردہ جنین گرادے تو ایسی صورت میں جنین کا حکم وہی ہو گا جو اس کی ماں کا حکم ہے۔ اسی طرح ذبح کے اندر بھی جنین کا یہی حکم ہونا چاہیے جب وہ اپنی ماں کی موت کی وجہ سے پیٹ کے اندر مر جائے۔ اگر مذکورہ حاملہ عورت جنین کو زندہ صورت میں گرادے اور پھر جنین مر جائے تو اس صورت میں ایک راس غلام یا لونڈی کے ایجاب کے اندر وہ اپنی ذات کے حکم میں منفرد ہو گا اور اس حکم میں اس کی ماں شامل نہیں ہو گی۔ اگر کوئی کہے کہ اسی طرح جانور کے جنین کا حکم بھی ہونا چاہیے، یعنی اگر وہ اپنی ماں کی موت کی وجہ سے پیٹ میں مر جائے اور مردہ صورت میں برآمد ہو تو اس کا گوشت کھا لینا چاہیے اور اگر زندہ صورت میں برآمد ہو تو ذبح کیے بغیر اس کا گوشت نہ کھایا جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ایک فاسد قیاس ہے کیونکہ یہ ایک حکم کو اس کے غیر کے حکم پر قیاس کرنے کی صورت ہے۔ درست بات یہ ہے کہ اگر دو مسئلوں کو ایک حکم کے تحت کسی ایسی علت کی بنا پر یکجا کر دیا جائے جو ایک مسئلے کو دوسرے مسئلے کی طرف لوٹا دینے کی موجب بن رہی ہو، لیکن اگر مسئلے کو دوسرے مسئلے پر دو مختلف حکموں کے اندر قیاس کیا جائے تو ایسا کرنا قیاس نہیں کہلائے گا۔ چنانچہ یہاں معترض نے جس مسئلے کو استشہاد کے طور پر پیش کیا ہے اس کا حکم تو یہ ہے کہ جب جنین اپنی ماں سے اس کی موت کے بعد زندہ صورت میں علیحدہ ہو تو پھر اس کا تاوان عائد ہو جائے گا۔ جبکہ زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ ایک حالت کے اندر ماں کے ذبح کو جنین کے ذبح کا اثبات قرار دیا جائے اور دوسری حالت کے اندر اس اثبات کی ممانعت کی جائے۔ ایسی صورت میں اس مسئلے کو مذکورہ بالا مسئلے کی طرف کس طرح لوٹایا جا سکتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر کوئی شخص کسی حاملہ بکری وغیرہ کے پیٹ پر ضرب لگائے اور وہ مردہ جنین گرادے تو ضارب پر اس جنین کا نہ کوئی جرمانہ عائد ہو گا اور نہ ہی اس کی قیمت۔ اس میں صرف ماں کو پہنچنے والے نقصان کا پورا کرنا واجب ہو گا بشرطیکہ اسے کوئی نقصان پہنچ جائے۔ جب چوپایوں کے جنین کے

لیے اپنی ماں سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ماں کے زندہ رہنے کی صورت میں جرمانے وغیرہ کا کوئی حکم نہیں ہوتا جبکہ یہ حکم عورت کے جنین کے لیے ثابت ہوتا ہے، تو پھر چوپائے کو انسان پر قیاس کرنا کس طرح جائز ہوگا۔ ان دونوں کے حکم میں خود اس صورت کے اندر اختلاف ہے جس کا ذکر معترض نے کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ماں کے ساتھ اتصال کی حالت میں جنین ماں کے ایک عضو کے حکم میں ہوتا ہے، اس لیے ماں کے ذبح کے ساتھ اس کا ایک عضو ہونے کی حیثیت سے وہ بھی حلال ہو جائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جنین کو اس کی ماں کا ایک عضو قرار دینا درست نہیں ہے کیونکہ کبھی ماں کی زندگی میں اس کا زندہ برآمد ہونا اور کبھی ماں کی موت کے بعد اس کا زندہ باہر آ جانا ممکن ہوتا ہے جبکہ عضو کو اگر پورے جسم سے علیحدہ کر دیا جائے تو اس کے بعد اس کے لیے زندگی کا حکم ثابت کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جنین اپنی ماں کے تابع نہیں ہوتا نہ تو ماں کی زندگی کے دوران اور نہ ہی اس کی موت کے بعد۔

اگر کہا جائے کہ ذبح کے اندر جنین کا اپنی ماں کے تابع ہونا اسی طرح ضروری ہے جس طرح عتاق، کتابت اور استیلاد کے اندر بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس اعتبار سے غلط ہے کہ ایک حکم کو دوسرے حکم پر قیاس کرنا ممتنع ہوتا ہے جس کی وضاحت ہم گزشتہ سطور میں کر آئے ہیں۔ اسے ایک اور جہت سے دیکھیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ جب لونڈی آزاد ہو جائے تو اس کا ولد آزاد ہوئے بغیر اس سے علیحدہ ہو جائے، حالانکہ وہ ان احکام کے اندر ماں کے تابع ہوتا ہے جن کا معترض نے اوپر ذکر کیا ہے جبکہ دوسری طرف یہ بات ممکن ہے کہ ماں کو ذبح کریں اور اس کے پیٹ سے جنین زندہ برآمد ہو۔ ایسی صورت میں جمہور کے نزدیک ماں کا ذبح اس کا ذبح قرار نہیں پائے گا۔

اس وضاحت سے مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں فرق واضح ہو جاتا ہے اور اس کے نتیجے میں معترض کے قیاس کا فساد کھل کر سامنے آ جاتا ہے۔ اس وضاحت سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جنین ذبح کے اندر اپنی ماں کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ اگر وہ ماں کے تابع ہوتا تو پھر یہ بات جائز نہ ہوتی کہ ماں کے ذبح کے بعد بھی وہ اس معاملے میں اپنی ذات کے اعتبار سے الگ ہو یعنی زندہ برآمد ہونے کی صورت میں اسے ذبح کرنا لازم ہو جائے۔

جنین کے ذبح کے مسئلے میں امام مالک کا مسلک اس حدیث پر مبنی ہے جسے سلیمان ابو عمران نے

ابوالبراء سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت براءؓ بن العازب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چوپایوں کے جنین کے بارے میں فیصلہ دیا تھا کہ اس کی ماں کا ذبح اس کا ذبح ہے جب اس پر بال آچکے ہوں۔ زہری نے ابن کعب بن مالکؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام فرماتے تھے کہ جب جنین کے بال اُگ آئیں تو اس کا ذبح اس کی ماں کے ذبح کے تحت عمل میں آجاتا ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا روایت میں بال اُگ آنے کا ذکر ہے اور دوسری روایات میں جو مذکورہ روایت سے زیادہ صحیح ہیں اور حضرت جابرؓ، حضرت ابوسعیدؓ، حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت ابوامامہؓ سے منقول ہیں بال اُگ آنے کی بات کو مبہم رکھا گیا ہے تو پھر ان دو قسموں کی روایتوں کو یکساں کیوں نہیں رکھا جاتا جبکہ دوسری قسم کی روایتیں اس حکم کی نفی نہیں کرتیں جس کا ایجاب بال اُگ آنے والی روایت نے کیا ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ دونوں قسم کی روایتیں ایک ہی حکم کو واجب کرتی ہیں۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ ایک قسم کی روایت میں اس حکم کی تخصیص ہے، اس کے غیر کی نفی نہیں ہے اور دوسری میں اس حکم کا ابہام اور اس کا عموم ہے۔ پھر جب ہم سب اس بات پر متفق ہیں کہ اگر جنین کے جسم پر بال نہ آئے ہوں تو اس صورت میں ماں کے ذبح کا جنین کے اندر اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ خود اس کے ذبح کا اعتبار ہوگا اور جنین اس حالت کے اندر اس بات سے زیادہ قریب ہوگا کہ ماں سے جدا ہونے کے بعد وہ اس کا ایک عضو شمار ہو، تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اس کا حکم اس صورت میں بھی یہی ہو جب اس کے جسم پر بال اُگ آئے ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اس کا ذبح اس کی ماں کا ذبح ہے۔" کے یہ معنی لیے جائیں کہ اسے بھی اسی طرح ذبح کیا جائے جس طرح اس کی ماں کو ذبح کیا گیا۔

امام شافعی اور ان کے ہمنواؤں سے کہا جائے گا کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: "اس کے بال اُگ آئے ہوں تو اس کی ماں کا ذبح اس کا ذبح ہے۔" بال نہ ہونے کی صورت میں اس کی ماں کے ذبح کو اس کا ذبح قرار دینے کی نفی کرتا ہے، تو پھر اس روایت کے ذریعہ مذکورہ مبہم روایات کی تخصیص کیوں نہیں کی گئی؟ کیا آپ لوگوں کے نزدیک اس قسم کی دلیل کے ذریعہ عموم کی تخصیص کی جاسکتی ہے؟ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اس قسم کی کمزور دلیل کی بہ نسبت عموم اولیٰ ہوتا ہے! اس بارے میں امام شافعی کے مسلک کے خلاف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں" کے ذریعے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اس ارشاد کی

دلالت امام شافعی کے نزدیک مذکورہ دونوں مرداروں کے سوا تمام مرداروں کی تحریم کی مقتضی ہے۔
اس سے امام شافعی پر لازم آتا ہے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "جنین کا ذبح اس کی
ماں کے ذبح سے عمل میں آجاتا ہے" کے معنی کو مذکورہ بالا روایت کی دلالت کی موافقت پر محمول کریں۔

مردار کی کھال کی دباغت

قول باری ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ (تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا) نیز
ارشاد ہے: قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَن يَكُونَ
مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا (اے محمد! ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں
تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون
ہو) یہ آیات مردار کے تمام اجزاء کی تحریم کی مقتضی ہیں۔ مردار کی کھال اس کا جز ہوتی ہے
کیونکہ مردار کی کھال کو بھی موت لاحق ہو جاتی ہے، البتہ قول باری: والانعام خلقها لكم فيها دفءٌ ومنافع
اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریم کو مردار کے ان اجزاء تک محدود رکھا گیا ہے جو کھانے کے کام نہ
آسکتے ہوں۔ اسی مفہوم کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دباغت کے بعد مردار کی کھال کے سلسلے میں
واضح فرمایا ہے، ارشاد ہے: صرف مردار کھانا حرام ہے، صرف اس کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

دباغت کے بعد مردار کی کھال کے مسئلے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ دباغت سے مراد یہ ہے
کہ کھال کو نمک وغیرہ لگا کر خشک کر لیا جائے اور اس کی رطوبت ختم ہو جائے۔ امام ابوحنیفہ اور
ان کے اصحاب نیز حسن صالح، سفیان ثوری، عبید اللہ بن الحسن العنبری، اوزاعی اور امام شافعی کا
قول ہے کہ دباغت کے بعد مردار کی کھال کی فروخت جائز اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ امام
شافعی کے نزدیک کتے اور سور کی کھالیں اس جواز سے مستثنیٰ ہیں۔ ہمارے اصحاب نے صرف سور کی
کھال کے سوا کتے اور دیگر جانوروں کی کھالوں میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ انھوں نے دباغت کی بنا
پر کتے کی کھال کو پاک قرار دیا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مردار کی کھال سے (دباغت کے بعد)
بیٹھنے وغیرہ کے سلسلے میں فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے، لیکن اسے فروخت نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اس
پر نماز پڑھی جا سکتی ہے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پہلے فروخت
کر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

جو حضرات مردار کی کھال کو پاک قرار دیتے اور اسے ذبح شدہ سمجھتے ہیں ان کی دلیل وہ آثار و

روایات ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مختلف طرق اور الفاظ میں تواتر کے ساتھ منقول ہیں۔
یہ تمام روایات مردار کی مدبوغ کھال کی طہارت اور اس کے ذبح شدہ ہونے کا حکم عائد کرنے کی موجب ہیں۔ ان میں سے ایک حضرت ابن عباس رضؓ کی حدیث ہے: جس کھال کی دباغت ہو جائے وہ پاک ہے۔ نیز حسن بصری کی حدیث جس کی روایت انھوں نے الجون بن قتادہ سے کی ہے اور انھوں نے حضرت سلمہ بن المحبقؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک میں ایک مکان کے اندر تشریف لے گئے جس کے صحن میں ایک مشکیزہ لٹکا ہوا تھا۔ آپؐ نے پانی طلب کیا۔ جواب میں عرض کیا گیا کہ یہ مشکیزہ مردار کی کھال کا بنا ہوا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: کھال کی ذکاۃ، یعنی ذبح اس کی دباغت ہے۔

سعید بن المسیب نے حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مردار کی کھالوں کی دباغت ان کی پاکی ہے۔ سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت سودہؓ بنت زمعہ سے روایت بیان کی ہے کہ: ہماری ایک بکری تھی جو مر گئی۔ ہم نے اسے پھینک دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور پوچھا۔ تمھاری بکری کو کیا ہوا؟ ہم نے عرض کیا کہ اسے ہم نے پھینک دیا ہے۔ یہ سن کر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی: قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥ تا آخر آیت اور فرمایا: تم لوگوں نے اس کی کھال سے کیوں نہیں فائدہ اٹھایا؟ چنانچہ ہم نے اس کی کھال اتار کر اس کی دباغت کی اور اس سے ایک مشک بنا کر پانی لانے کے لیے استعمال کرتے رہے یہاں تک کہ وہ مشک پرانی ہو گئی۔

حضرت ام سلمہ رضؓ نے فرمایا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت میمونہؓ کی مردہ بکری کے پاس سے گزرے اور اسے یونہی پھینکی ہوئی دیکھ کر فرمایا: اگر اس بکری کے مالکان اس کی کھال سے فائدہ اٹھا لیتے تو کیا ہوتا؟

زہری نے عبید اللہ بن عبد اللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضرت میمونہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کی ایک مردہ بکری کے پاس سے گزرے تو فرمایا: ان لوگوں نے اس کی کھال کو دباغت کیوں نہیں دی کہ اس کے ذریعے وہ اس سے فائدہ اٹھا لیتے؟ عرض کیا گیا یہ تو مردار ہے؟ آپؐ نے فرمایا: صرف مردار کا کھانا حرام ہے۔
اسی طرح کی دیگر روایات ہیں جو سب کی سب دباغت کے بعد مردار کی کھال کے پاک ہو جانے کی

موجب ہیں۔ میں نے طوالت کے خوف سے ان روایات کا ذکر مناسب نہیں سمجھا۔ یہ تمام روایات تواتر کی صورت میں وارد ہوئی ہیں اور دو وجوہ کی بنا پر علم اور عمل دونوں کی موجب ہیں نیز زیر بحث آیت کے مفہوم کے لیے فیصلہ کن حیثیت کی حامل ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ روایات اس قدر مختلف جہات سے وارد ہوئی ہیں کہ یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ راویوں کی طرف سے وہم اور غلط بیانی پر اتفاق ہوگیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء نے ان روایات کو قبول کر کے ان پر عمل کیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مردار کی تحریم والی آیت پر عمل کے ساتھ ساتھ ان روایات پر بھی عمل ضروری ہے نیز یہ کہ آیت میں مردار کی قبل دباغت کھال کی تحریم مراد ہے۔

قول باری: عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗ کی دلالت کے سلسلے میں ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ آیت سے مراد مردار کے وہ اجزاء ہیں جنہیں کھایا جا سکتا ہو اور دباغت کے بعد کھال خوراک بننے کے دائرے سے خارج ہو جاتی ہے اس لیے تحریم کا حکم اسے شامل نہیں ہے تاہم یہ بات تسلیم کرنی پڑے گی کہ درج بالا احادیث کا ورود لامحالہ مردار کی تحریم کا حکم آنے کے بعد ہوا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو لوگ مردہ بکری کو پھینک نہ دیتے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہ فرماتے کہ: اس کا کھانا حرام ہے۔ یہ صورت حال اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مردار کی تحریم کا حکم ان روایات پر مقدم ہے، نیز ان روایات سے یہ بات عیاں ہوگئی کہ دباغت کے بعد جو کھال ہوتی ہے وہ آیت میں مراد نہیں ہے۔

امام مالک نے جب دباغت کے بعد کھال سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر موافقت کی تو گویا انھوں نے مذکورہ کھال کی طہارت کے سلسلے میں وارد ہونے والی روایات پر عمل کیا۔ ان روایات میں کھال کو بطور فرش استعمال کرنے اور اس پر نماز پڑھنے اور اسے فروخت کرنے کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا بلکہ تمام روایات میں یہی ذکر ہے کہ اسے دباغت دینا اس کی ذکاۃ اور اس کی طہارت ہے۔ جب مذکورہ کھال کو ذبح شدہ یعنی مذکاۃ تسلیم کر لیا جائے تو پھر اس پر نماز پڑھنے اور اسے فروخت کرنے کے حکم اور اسے بطور فرش استعمال کرنے اور اس پر بیٹھنے کے حکم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ دباغت سے پہلے مذکورہ کھال کے بارے میں تحریم کا یہ حکم باقی رہتا ہے کہ کسی بھی صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا ممتنع ہے جس طرح مردار کے گوشت سے فائدہ اٹھانا ممتنع ہے۔ پھر جب ہم سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ دباغت کے بعد کھال مردار کے حکم سے نکل جاتی ہے، تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ پاک اور اسی طرح

ذبح شدہ ہوتی ہے جس طرح ایک حلال جانور ذبح شدہ ہوتا ہے۔ نیز اس امر پر دلالت ہوتی ہے کہ تحریم کا حکم اس کے ماکول ہونے کے ساتھ متعلق ہے اور جب یہ خوراک بننے کی حد سے نکل جاتی ہے تو لکڑی اور کپڑے وغیرہ کی طرح ہو جاتی ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ امام مالک ہم سے اس مسئلے میں متفق ہیں کہ مردار کے بالوں اور اون سے انتفاع جائز ہے اس لیے کہ ان چیزوں کو کھانا ممتنع ہوتا ہے۔ یہ بات دباغت کے بعد کھال کے اندر بھی موجود ہوتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ کھال کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو مذکورہ چیزوں کا ہے۔

اگر یہاں کہا جائے کہ بالوں اور اون سے انتفاع اس لیے جائز ہوا کہ جانور کی زندگی کے اندر یہ چیزیں اس کے جسم سے اتاری جا سکتی ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس بات کا ہم نے ذکر کیا ہے اباحت کے لیے اسے علت قرار دینے میں کوئی امتناع نہیں ہے اور جس بات کا معترض نے ذکر کیا ہے اباحت کی وہ بھی علت بن سکتی ہے، اس طرح گویا اباحت کی دو علتیں ہوں گی ایک تو یہ کہ اسے کھانے کے طور پر استعمال نہ کیا جا سکتا ہو۔ دوسری یہ کہ جانور کی زندگی میں وہ چیز اس کے جسم سے اتاری جا سکتی ہو اور اس طرح اس سے انتفاع جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ دو علتوں کا موجب ایک ہی حکم ہے۔ اگر ہم تعلیل کے طور پر وہ علت بیان کریں جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو پھر اس پر کھال کو قیاس کرنا واجب ہو جاتا ہے اور اگر معترض تعلیل کے طور پر وہ علت بیان کرے جس کا اس نے ذکر کیا ہے، تو اس صورت میں حکم صرف معلول تک محدود رہے گا۔

الحکم نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے عبداللہ بن عکیم سے ان کی یہ بات نقل کی ہے کہ: ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک مکتوب پڑھ کر سنایا گیا جس میں مذکور تھا کہ: مردار سے نہ تو اس کی کھال کے ذریعے فائدہ اٹھاؤ اور نہ ہی اس کے کسی عصب یعنی پٹھے کے ذریعے۔ اس روایت سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے کہ دباغت کے بعد بھی مردار کی کھال سے فائدہ اٹھانے کی ممانعت ہے، تاہم اس روایت کے ذریعے اباحت کے بارے میں وارد روایات کا معارضہ جائز نہیں ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ جن روایات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے وہ تواتر کے درجہ کو پہنچی ہوئی ہیں جو علم کا موجب ہوتا ہے، جبکہ عبداللہ بن عکیم سے مروی حدیث احاد کے طریقے سے وارد ہوئی ہے۔ عاصم بن علی نے قیس بن الربیع سے، انھوں نے حبیب بن ابی ثابت سے انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے عبداللہ بن عکیم سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے

کہ: ہمیں حضرت عمرؓ نے لکھا کہ مردار سے نہ تو اس کی کھال کے ذریعے فائدہ اٹھاؤ اور نہ ہی اس کے کسی پٹھے کے ذریعے۔ اس روایت میں عبداللہ بن عکیم نے بیان کیا کہ یہ بات حضرت عمرؓ نے انھیں لکھی تھی، اس بنا پر اس جیسی روایت کے ذریعے ہماری بیان کردہ روایات کا معارضہ جائز نہیں ہوگا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر ان دونوں قسموں کی روایات کو نقل کے اعتبار سے یکساں درجہ دیا جائے تو بھی اباحت کی روایت اولیٰ ہوگی، اس لیے کہ لوگوں نے اس پر عمل کیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر عبداللہ بن عکیم کی روایت کردہ حدیث کو ہماری بیان کردہ روایات کے معارضہ سے الگ بھی رکھا جائے تو بھی اس میں ایسی بات کا وجود نہیں ہوگا جو دباغت کے بعد کھال کی تحریم پر دلالت کرتی ہو، اس لیے کہ مذکورہ حدیث میں اھاب کا لفظ آیا ہے اور اہاب اس کھال کو کہتے ہیں جسے ابھی دباغت نہ دی گئی ہو۔ دباغت شدہ کھال کو ادیم کا نام دیا جاتا ہے اس بنا پر مذکورہ حدیث میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو دباغت کے بعد کھال کی تحریم کی موجب ہو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ دباغت سے پہلے مردار کی کھال کی فروخت جائز ہے، لیکن ان کا یہ قول فقہاء کے متفقہ قول کے دائرے سے باہر ہے۔ کسی نے بھی اس قول کے اندر لیث کا ساتھ نہیں دیا ہے۔ اس کے علاوہ لیث کا یہ قول حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے خلاف ہے کہ مردار سے نہ تو اس کی کھال کے ذریعے فائدہ اٹھاؤ اور نہ اس کے کسی پٹھے کے ذریعے۔ اور فروخت چونکہ فائدہ اٹھانے کی ایک صورت ہے اس لیے مذکورہ حدیث کے تحت اس کی ممانعت واجب ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (مردار کو کھانا حرام ہے) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تحریم کا حکم کھانے تک محدود ہے بیع اس کے ضمن میں نہیں آتی۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ بالا ارشاد کی بنا پر مردار کے گوشت کی بیع بھی جائز ہو جانی چاہیے، اور اگر مذکورہ ارشاد سے مردار کے گوشت کی بیع جائز نہیں ہوئی تو دباغت سے پہلے کھال کا بھی یہی حکم ہوگا، یعنی اس کی بیع جائز نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد کے تحت مردار کے گوشت کی فروخت کی ممانعت کی گئی ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ قول باری: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ

المیتۃ کے تحت کھال کی فروخت کی ممانعت کرتا ہوں کیونکہ اس آیت میں کھال اور گوشت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے، البتہ اس کے مجموعے سے صرف دباغت شدہ کھال کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: یہود پر اللہ کی لعنت ہو، ان پر چربی حرام کر دی گئی تو انھوں نے اسے فروخت کر کے اس کے ثمن کو کھالیا۔ یعنی بجائے چربی کے اس کی قیمت سے فائدہ اٹھالیا۔ جب دباغت سے قبل کھال کا کھانا مردار کے گوشت کی طرح حرام ہے، تو اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ دباغت سے پہلے اس کی بیع بھی جائز نہ ہو جس طرح خود گوشت کی بیع، نیز دیگر حرام بعینہ اشیاء مثلاً شراب اور خون وغیرہ کی بیع جائز نہیں۔

مردار کی چکنائی سے انتفاع

ارشاد باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ (اللہ نے تو تم پر مردار اور خون اور سوّر کا گوشت حرام کر دیا ہے) نیز ارشاد ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ اِلَّآ اَنْ يَّكُوْنَ مَيْتَةً (ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی ایسی چیز نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو الّا یہ کہ وہ مردار ہو) یہ دونوں آیتیں اس بارے میں واضح ہیں کہ مردار کی چربی اور چکنائی کی بھی اسی طرح ممانعت ہے جس طرح اس کے گوشت اور دیگر تمام اجزاء کی۔ محمد بن اسحاق نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ معظمہ تشریف لائے تو آپؐ کے پاس وہ لوگ آئے جو جانور کی ہڈیوں سے چربی اور چکنائی حاصل کرنے کا کام کرتے تھے، انھوں نے عرض کیا۔ ہم یہ چربی اور چکنائی جمع کرتے ہیں۔ اسے ہم مردہ جانوروں سے حاصل کرتے ہیں اور اسے صرف کشتیوں اور کھالوں میں استعمال کرتے ہیں۔ یعنی چمڑا رنگنے اور کشتیوں کے تختوں پر لگانے میں اسے استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ یہود کو غارت کرے ان پر چربی کی تمام صورتیں حرام کر دی گئی تھیں، انھوں نے اسے فروخت کر کے اس کا ثمن کھالیا۔ اس طرح آپؐ نے مسئلہ پوچھنے والوں کو مردار کی چربی اور چکنائی کے استعمال سے روک دیا۔ آپؐ نے یہ بتا دیا کہ اللہ سبحانہٗ کی طرف سے علی الاطلاق اس کی تحریم اس کی بیع کی تحریم کی بھی اسی طرح موجب ہے جس طرح اسے کھانے کی تحریم کی۔

ابن جریج نے عطاء سے نقل کیا ہے کہ مردار کی چربی کشتیوں کے تختوں پر لگائی جاسکتی ہے

لیکن یہ شاذ قول ہے۔ اس کی تحریم کی روایت موجود ہے اور آیت سے اس کی ممانعت ہوتی ہے۔

گھی میں گر کر مر جانے والی چوہیا کا مسئلہ

قول باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیۡکُمُ الۡمَیۡتَۃَ نیز ارشاد ہے: حُرِّمَتۡ عَلَیۡکُمُ الۡمَیۡتَۃُ یہ آیات ان مائع چیزوں کی تحریم کی مقتضی نہیں ہیں جن میں گر کر کوئی جانور مر جائے، بلکہ یہ صرف عین مردار اور مردار کے اردگرد والے حصوں کی تحریم کی مقتضی بھی ہیں۔ مذکورہ مائع چیز مردار نہیں کہلائے گی، اس لیے تحریم کا لفظ اسے شامل نہیں ہوگا۔ تاہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے اس مائع چیز کے استعمال کی حرمت ثابت ہے، چنانچہ زہری نے سعید المسیب سے، اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گھی کے اندر گر جانے والی چوہیا کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا: اگر گھی منجمد ہو تو چوہیا نیز اس کے اردگرد کا گھی نکال کر پھینک دو اور اگر گھی مائع شکل میں ہو تو اس کے قریب نہ جاؤ۔ حضرت ابوسعید خدریؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت بیان کی ہے۔ زہری نے عبیداللہ بن عبداللہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباس سے اور انھوں نے حضرت میمونہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ گھی کے اندر ایک چوہیا گر کر مر گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: چوہیا اور اس کے اردگرد کا گھی نکال کر پھینک دو اور باقی ماندہ گھی کھالو۔ عبدالجبار بن عمر نے ابن شہاب سے، انھوں نے سالم بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے انھیں بتایا تھا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ ایک شخص نے آپؐ سے ودک (گوشت اور چربی کی چکنائی) میں گر جانے والی چوہیا کے متعلق مسئلہ پوچھا۔ آپؐ نے دریافت کیا کہ چربی منجمد تھی؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: چوہیا اور اس کے اردگرد موجود چربی نکال کر پھینک دو اور باقی ماندہ چربی کھالو۔ سائل نے عرض کیا کہ وہ مائع ہو تو کیا حکم ہے؟ تو آپؐ نے جواب میں فرمایا تو پھر اس سے فائدہ اٹھالو، لیکن اسے کھاؤ نہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کھانے کے سوا دوسرے طریقوں سے اس سے فائدہ اٹھانے کی بات مطلق رکھی۔ یہ بات اس کی بیع کی جواز کی مقتضی ہے کیونکہ بیع بھی اس سے انتفاع کی ایک صورت ہے۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے انتفاع کی کسی صورت کی تخصیص نہیں فرمائی۔

حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت حسن بصری نیز

سلف کے دیگر حضرات سے منقول ہے کہ کھانے کے سوا دوسرے طریقوں سے اس سے فائدہ اٹھا لینا جائز ہے۔ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا: اسے فروخت کردو، لیکن اسے کھاؤ نہیں۔ یہیں کسی بھی فقیہ کے متعلق علم نہیں کہ اس نے مذکورہ گھی یا چیز کے انتفاع مثلاً اسے چراغ میں جلانے اور کھالیں رنگنے میں استعمال سے روکا ہو۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے، البتہ بائع مبیع یعنی چربی یا گھی وغیرہ کا یہ عیب مشتری سے بیان کردے۔

امام شافعی سے منقول ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے، البتہ اسے چراغ میں ڈال کر جلانا جائز ہے حالانکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے انتفاع کا اطلاق منقول ہے اور اس میں کسی خاص صورت کے ساتھ اس انتفاع کی تخصیص نہیں ہے جس سے اس بات پر دلالت ہوگئی کہ اسے کھانا تو حرام ہے، کسی اور بات کی حرمت نہیں ہے، نیز یہ کہ اس کی بیع جائز ہے جس طرح ان دیگر اشیاء کی جن سے انتفاع جائز ہے۔ مثلاً گدھا، خچر وغیرہ۔ کیونکہ ان اشیاء کے اندر کوئی ایسا حق نہیں ہوتا جو ان کی بیع کے لیے رکاوٹ بن جائے جبکہ ان سے انتفاع جائز ہے اور وہ محرم العین بھی نہیں ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ام ولد لونڈی اور مدبّر غلام (ایسا غلام جسے اس کے آقا نے کہہ دیا ہو کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو) سے فائدہ اٹھانا جائز ہے، لیکن اس کی بیع جائز نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کا یہ اعتراض ہماری مذکورہ بات پر لازم نہیں آتا کیونکہ ہم نے اپنی بات کو اس قید کے ساتھ مقید کردیا ہے کہ جب اس سے انتفاع جائز ہو اور اس کے اندر کوئی ایسا حق نہ ہو جو اس کی بیع کے رکاوٹ بن جائے تو اسے کھا لینے کی تحریم اس کی بیع کے جواز کے لیے اس بنا پر مانع نہیں بنے گی کہ کھا لینے کے سوا دوسرے طریقوں سے اس سے انتفاع جائز ہے اور اس کے اندر بیع سے روکنے والا کوئی حق بھی موجود نہیں ہے۔ اس وضاحت کی روشنی میں ام ولد اور مدبّر کی مثال دے کر معترض کا اعتراض درست نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں کے لیے آزاد ہو جانے کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ اگر ان کی بیع جائز کردی جائے تو اس سے ان کے حق کا ابطال لازم آئے گا۔ اسی بنا پر ان کی بیع کی ممانعت کردی گئی ہے اور انتفاع کی دیگر صورتوں کو جائز رکھا گیا ہے۔

جس مائع چیز کے اندر چوہا گر کر مر جائے وہ محرم العین نہیں بن جاتی، البتہ مردار کی مجاورت کی بنا پر اسے کھا لینا حرام ہو جاتا ہے جبکہ انتفاع کی دیگر صورتیں اس میں جائز ہوتی ہیں، اس لیے اس کی بیع گدھے، خچر اور کتے وغیرہ کی بیع کی طرح ہوتی ہے جن سے انتفاع تو جائز ہے، لیکن انہیں

کھانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح غلاموں اور لونڈیوں سے انتفاع کے جواز کی طرح ان کی بیع بھی جائز ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منجمد گھی اور چربی میں گر کر مر جانے والی چوہیا اور اس کے اردگرد موجود گھی اور چربی کو نکال کر پھینک دینے اور باقی ماندہ کو کھا لینے کا حکم دیا ہے جو دو معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ جو چیز فی نفسہٖ نجس ہو وہ مجاورت کی بنا پر اپنے اردگرد کی چیز کو بھی نجس کر دیتی ہے کیونکہ آپؐ نے مردہ چوہیا کے اردگرد موجود گھی اور چربی کی نجاست کا حکم عائد کر دیا تھا۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ جو چیز مجاورت کی بنا پر نجس ہو جائے وہ اپنی اردگرد کی چیز کو نجس نہیں کرتی، کیونکہ آپؐ نے مردہ چوہیا کے اردگرد موجود نجس گھی کی بنا پر مذکورہ گھی کے اردگرد والے گھی کی نجاست کا حکم عائد نہیں کیا۔ اس لیے کہ اگر اس حکم کا وجوب ہو جاتا، تو اس سے برتن میں موجود سارے گھی کے نجس ہو جانے کا حکم اس بنا پر واجب ہو جاتا کہ مذکورہ گھی کے ہر جز کی دوسرے جز کے ساتھ مجاورت ہوتی ہے، یعنی ہر جز دوسرے جز کے ساتھ ملا ہوتا ہے۔ یہ ایسا اصول ہے جس کا ثبوت سنت سے ملا ہے۔ اور یہ تغلیظ و تخفیف کے اعتبار سے نجاست کے اختلافِ مراتب پر دلالت کرتا ہے، نیز یہ واضح کرتا ہے کہ مراتب کے اعتبار سے نجاست یکساں نہیں ہوتی۔ اسی اصول کی بنا پر یہ بات جائز ہو گئی کہ تغلیظ و تخفیف پر دلالت کے قیام کے مطابق بعض صورتوں میں نجاست کا اعتبار درہم کی مقدار سے زائد کے اندر کیا جائے اور بعض کے اندر کثیر اور فاحش کا۔

ہنڈیا میں پرندہ گر کر مر جانے کا مسئلہ

ابوجعفر الطحاوی نے کہا ہے کہ میں نے ابوحازم القاضی سے سنا کہ انھوں نے سوید بن سعید سے اور انھوں نے علی مسہر سے ان کی یہ بات نقل کی کہ میں امام ابوحنیفہ کے پاس بیٹھا تھا کہ اتنے میں عبداللہ ابن المبارک خراسانی لباس میں امام صاحب کے پاس آئے اور ان سے مسئلہ پوچھا کہ ایک شخص نے گوشت کی ہنڈیا چولہے پر چڑھا رکھی تھی کہ ایک پرندہ اڑ کر آیا اور ہنڈیا میں گر کر مر گیا۔ یہ سن کر امام ابوحنیفہ نے اپنے رفقاء سے متوجہ ہو کر فرمایا: اس مسئلے کے بارے میں آپ لوگوں کا کیا خیال ہے؟ انھوں نے جواب میں امام صاحب کے سامنے حضرت ابن عباسؓ کا قول پیش کر دیا کہ گوشت دھو کر کھا لیا جائے گا اور شوربا بہا دیا جائے گا۔ یہ سن کر امام صاحب نے فرمایا ہمارا بھی یہی قول ہے، لیکن ہمارے نزدیک اس کے لیے یہ شرط ہے کہ پرندہ ہنڈیا کے اندر

اس وقت گرا ہو جب وہ پک نہ رہی ہو، ایسی صورت میں حکم وہی ہوگا جو حضرت ابن عباسؓ
کی روایت میں منقول ہے۔ لیکن اگر ہنڈیا پک رہی ہو اور پھر پرندہ گر کر مر جائے تو ایسی صورت
میں نہ تو گوشت کھایا جائے گا اور نہ ہی شوربہ۔ یہ سن کر ابن المبارک نے پوچھا کیا اس کی کیا وجہ
ہے؟ جواب میں امام صاحب نے فرمایا: ہنڈیا پکنے کے دوران میں جب پرندہ گر کر مر جائے گا
تو وہ ہنڈیا میں موجود گوشت کے ساتھ مل جائے گا۔ اور اس کے اثرات گوشت میں داخل ہو
جائیں گے، لیکن اگر ہنڈیا پک نہ رہی ہو تو وہ گوشت کو صرف گندہ کر دے گا۔ یہ سن کر ابن المبارک
نے اپنے ہاتھ سے تیس کا ہندسہ بناتے ہوئے فارسی زبان میں کہا: "ایں زرین است" یہ ایک قول
زریں ہے)

ابن المبارک نے عباد بن راشد سے اور انھوں نے حسن بصری سے امام ابوحنیفہ جیسا جواب
نقل کیا ہے۔ امام صاحب نے اپنے جواب میں ہنڈیا پکنے اور نہ پکنے کی حالتوں میں فرق کی علت بیان
کر دی ہے اور یہ فرق بالکل واضح ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر گوشت کی ہنڈیا
پک رہی ہو اور اس میں کوئی مرغی گر کر مر جائے تو اس کے متعلق انھوں نے فرمایا: میں نہیں سمجھتا کہ میں یہ
ہنڈیا کھاؤں، کیونکہ مردار مرغی ہنڈیا میں موجود گوشت کے ساتھ مختلط ہو چکی ہے۔

اوزاعی کا قول ہے کہ گوشت دھو کر کھا لیا جائے گا۔ لیث بن سعد نے کہا ہے کہ مذکورہ گوشت
اس وقت تک نہیں کھایا جائے گا جب تک اسے کئی دفعہ دھو کر آگ پر اس قدر پکا نہ لیا جائے
کہ اس سے سارا اثر ختم ہو جائے۔

ابن المبارک نے عثمان بن عبداللہ الباہلی سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت
ابن عباسؓ سے گوشت کی ہنڈیا میں گر کر مر جانے والے پرندے کے متعلق ان کا قول نقل کیا ہے
کہ شوربہ بہا دیا جائے گا اور گوشت کھا لیا جائے گا۔ اس روایت میں ہنڈیا پکنے کی حالت کا
ذکر نہیں ہے۔ محمد بن ثوبان نے السائب بن خباب سے بیان کیا ہے کہ ان کی ہنڈیا آگ پر رکھی ہوئی
تھی کہ اس میں ایک مرغی گر کر مر گئی اور ہنڈیا میں موجود گوشت کے ساتھ پک گئی، انھوں نے
حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا جس کا جواب انھوں نے یہ دیا کہ: مردار مرغی نکال کر پھینک دو،
سارا شوربہ بہا دو اور گوشت کھا لو، اگر تمھیں اس گوشت کے کھانے میں کوئی ہچکچاہٹ ہو اس کا
ایک آدھ ٹکڑا مجھے بھیج دو۔ اس روایت میں بھی ہنڈیا پکنے کی حالت پر کوئی دلالت نہیں ہے
اس لیے ممکن ہے کہ مذکورہ مرغی ہنڈیا میں اس وقت گری ہو جب وہ پک نہ رہی ہو اور شوربہ گرم

ہو جس کی گرمی سے مرغی پک گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

مردار کے انفحہ اور اس کے دودھ کا مسئلہ

(بکری کا بچہ جو ابھی صرف دودھ ہی پیتا ہو اس کے پیٹ سے ایک سیال مادہ نکال کر کپڑے کو اس سے لت پت کر لیا جاتا ہے اور وہ پنیر کی مانند گاڑھا ہو جاتا ہے اسے انفحہ کہا جاتا ہے۔ عوام الناس اسے مجیبنہ کہتے ہیں۔ مترجم)

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ مردار کا دودھ اور اس کا انفحہ دونوں پاک ہیں! اور انھیں نجاست کا حکم لاحق نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسف، امام محمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ مذکورہ دودھ مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایک نجس مقام (مردار کے تھن) میں ہوتا ہے۔ اسی طرح انفحہ بھی مکروہ ہے اگر وہ مائع صورت میں ہو۔ اگر جمی ہوئی حالت میں ہو تو کوئی حرج نہیں۔ مذکورہ بالا تمام حضرات کا مردار مرغی سے برآمد ہونے والے انڈوں کے بارے میں قول ہے کہ انھیں استعمال کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک، عبداللہ بن الحسن اور امام شافعی کا قول ہے کہ مردار کے تھن کا دودھ حلال نہیں ہوتا۔ لیث بن سعد نے کہا ہے کہ مردہ مرغی سے برآمد ہونے والا انڈہ نہیں کھایا جائے گا۔ عبداللہ بن الحسن نے کہا ہے کہ میں اس کی رخصت دینا پسند نہیں کرتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ دودھ کو موت کا حکم لاحق ہونا درست نہیں ہے کیونکہ اس میں زندگی نہیں ہوتی۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جانور کی زندگی میں دودھ اس سے حاصل کر کے استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر دودھ کو موت کا حکم لاحق ہوتا تو اصل یعنی جانور کو ذبح کیے بغیر اس کا استعمال حلال نہ ہوتا جس طرح جانور کے دوسرے تمام اعضاء کا حکم ہے، قول باری: نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ (ان کے پیٹ سے گوبر اور خون کے درمیان ہم ایک چیز تمہیں پلاتے ہیں، یعنی خالص دودھ جو پینے والوں کے لیے نہایت خوشگوار ہے) دودھ کی تمام قسموں کے لیے عام ہے۔ یہ دو باتوں کا مقتضی ہے۔ اوّل یہ کہ دودھ کو موت نہیں آتی اور جانور مثلاً بکری کی موت اسے حرام نہیں کرتی، دوم یہ کہ جانور کی موت سے اس کا دودھ نجس نہیں ہوتا اور اس کی حیثیت اس دودھ جیسی نہیں ہوتی جسے نجس برتن میں رکھ دیا گیا ہو۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ زندہ بکری کا دودھ نکال کر اسے نجس برتن میں رکھ دینے اور مردار جانور

کے تھن میں اس کے ہونے کے درمیان کیا فرق ہے؟ تو کہا جائے گا کہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پیدائش کے مقام (موضع خلقت) کے ارد گرد کی جگہ اس چیز کی وجہ سے نجس نہیں ہوتی جو اس مقام میں پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام اہل اسلام کا اس امر پر اتفاق ہے کہ حلال جانور کا گوشت اس میں موجود رگوں سمیت کھانا جائز ہے اور اس جواز کے لیے ان رگوں کو دھونا اور انھیں پاک کرنا ضروری نہیں ہے، حالانکہ ان رگوں کے اندرونی حصے خون سے متصل ہوتے ہیں۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مقام خلقت اس چیز کے ساتھ مجاورت کی بنا پر نجس نہیں ہوتا جو اس میں پیدا کی گئی ہو۔

ایک دلیل اور بھی ہے وہ یہ قول باری ہے: مِنْ بَيْنِ فَرْثٍ وَّدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَائِغًا لِّلشّٰرِبِيْنَ یہ آیت ہماری مذکورہ بات پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے۔ اول یہ کہ آیت زندہ اور مردہ دونوں جانوروں کے دودھ کی مقتضی ہے۔ اس کا ذکر ہم زیر بحث مسئلے کے آغاز میں کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ آیت کے ذریعے یہ خبر دی گئی ہے کہ دودھ گوبر اور خون کے درمیان سے نکلتا ہے۔ یہ دونوں چیزیں نجس ہیں، لیکن ان کے درمیان سے نکلنے والے دودھ پر طہارت کا حکم عائد کیا گیا ہے اور مذکورہ دونوں چیزوں کے ساتھ اس کی مجاورت اس کے نجس قرار پانے کی موجب نہیں بنی، کیونکہ مذکورہ مقام اس کی خلقت اور پیدائش کی جگہ ہے۔ اسی طرح مردہ جانور کے تھن میں دودھ کا ہونا اس کے نجس ہو جانے کا موجب نہیں بنتا۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت شریک نے جابر سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس غزوۂ طائف میں پنیر کا ایک ٹکڑا لایا گیا۔ وہ اس قدر سخت تھا کہ صحابہ کرام اسے لاٹھی سے ٹھک ٹھک کرنے لگے، آپؐ نے پوچھا کہ اسے کہاں تیار کیا گیا ہے؟ جواب ملا کہ زمین فارس میں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا: بسم اللہ پڑھ کر اسے کھالو۔ حالانکہ یہ بات معلوم تھی کہ مجوسیوں کے ہاتھوں ہلاک ہونے والے جانور مردار ہوتے ہیں لیکن اس علم کے باوجود کہ مذکورہ پنیر کا ٹکڑا اہل فارس کے ہاتھوں کا تیار کردہ ہے جو اس وقت مجوسی تھے، آپؐ نے اسے کھا لینے کی اباحت کر دی، جبکہ اس قسم کے پنیر کی تیاری صرف انفحہ سے ہوتی ہے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ مردار کا انفحہ پاک ہوتا ہے۔

القاسم بن الحکم نے غالب بن عبداللہ سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے اور انھوں نے ام المومنین حضرت میمونہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پنیر کے بارے

میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: اس پر بسم اللہ پڑھ کر چھری رکھو اور پھر اسے کھالو۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر طرح کے پنیر کے کھانے کی اباحت کر دی اور مردار اور غیر مردار کے انفحہ سے تیار شدہ پنیروں کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت سلمانؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ اور حضرت ام سلمہؓ اور حضرت حسن بن علیؓ سے ایسے پنیر کے کھانے کی اباحت مروی ہے جس میں مردار کا انفحہ ملا ہوا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ انفحہ پاک ہوتا ہے خواہ وہ مردار ہی کیوں نہ ہو۔

ہماری اس وضاحت سے جب انفحہ کی طہارت ثابت ہو گئی تو اس سے مردار کے دودھ اور اس کے انفحہ کی طہارت بھی ثابت ہو گئی اور یہ بات ضروری ہو گئی کہ اس انڈے کا حکم بھی یہی ہو جو مردہ مرغی کے پیٹ سے برآمد ہوا ہو۔ کیونکہ انڈا مرغی کی زندگی کے دوران اس سے جدا ہو جاتا ہے اور پاک ہوتا ہے، اس لیے مرغی کی موت کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیے۔ اگر انڈے کو ذبح کی ضرورت بھی ہوتی تو صرف اصل، یعنی مرغی کی ذبح کے ذریعے ہی اس کی اباحت ہوتی جس طرح مرغی کے دیگر تمام اعضاء اس کی ذبح کے بعد مباح ہوتے ہیں اس لیے کہ ان اعضاء کی اباحت کی شرط ہی یہ ہے کہ اصل یعنی مرغی کا ذبح عمل میں آئے۔

مردار کے بالوں کی پوستین اور درندوں کی کھالوں کا مسئلہ

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، محمد بن صالح اور عبید اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ مردار کی ہڈیوں سے انتفاع جائز ہے، نیز مردار کے بال اور اُون کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہ بال اور اُون مردار نہیں ہوتے کیونکہ جانور کی زندگی کے دوران انھیں اس کے جسم سے اتار لیا جاتا ہے۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ مردار کے پٹھوں سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، تاہم اس کے سینگوں اور کھروں سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، نیز مردار کی ہڈیوں سے انتفاع میں بھی کوئی حرج نہیں ہے اس کے بالوں اور اون سے فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی ہے۔ ان سے اسماعیل بن الفضل نے، ان سے سلیمان بن عبد الرحمٰن الدمشقی نے، ان سے یوسف بن السفر نے، ان سے اوزاعی نے یحییٰ بن کثیر سے اور انھوں نے ابوسلمہ سے کہ انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کی زبان مبارک سے یہ ارشاد سنا: مردار کی کھال میں کوئی حرج نہیں جب اسے دباغت دے دی جائے اور اس کے بالوں، اُون اور سینگوں میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جب انھیں پانی سے دھو ڈالا جائے۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے اسماعیل بن الفضل نے، ان سے الحسن بن عمر نے، ان سے عبداللہ بن سلمہ نے ابن ابی لیلیٰ سے، انھوں نے ثابت البنانی سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے اپنے والد سے کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھے کہ ایک شخص نے آپؐ سے پوستین نیز مساتق (لمبی آستین کی پوستینوں) کے ساتھ نماز پڑھنے کے متعلق مسئلہ دریافت کیا۔ آپؐ نے جواب میں فرمایا: ان کی دباغت کے اندر تمھارے لیے کفایت ہے۔

یحییٰ الحمانی نے کہا، ہمیں سیف بن ہارون البرجمی نے سلیمان التیمی سے، انھوں نے ابوعثمان النہدی سے اور انھوں نے حضرت سلمان فارسیؓ سے روایت بیان کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوستین پنیر اور گھی کے متعلق مسئلہ پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا: حلال وہ ہے جسے اللہ سبحانہ نے قرآن میں حلال کر دیا ہے اور حرام وہ ہے جسے اللہ سبحانہ نے قرآن میں حرام کر دیا ہے اور جس سے خاموشی اختیار کی ہے وہ اس کی طرف سے عفو ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا احادیث کے اندر دو وجوہ سے بال، اُون، پوستین [illegible] کی اباحت کا ذکر ہے۔ اول تو مردار کے بال اور اون کی اباحت پر وہ نص جس کا ذکر ہم نے حضرت ام سلمہؓ کی روایت کردہ حدیث میں، نیز پوستین اور مساتق کی اباحت پر وہ نص جس کا ذکر ہم نے ابن ابی لیلیٰ کی روایت کردہ حدیث میں کیا ہے۔ دوم حضرت سلمان فارسیؓ کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد، اس ارشاد میں دو وجوہ سے اباحت پر دلالت موجود ہے۔ اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جن چیزوں کے بارے میں پوچھا گیا تھا اگر وہ حرام ہوتیں تو آپؐ جواب میں سائل کو ان کی تحریم سے آگاہ کر دیتے۔ دوم یہ کہ جن چیزوں کی تحلیل و تحریم کا ذکر نہیں ہوا وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: "اور جس سے خاموشی اختیار کی ہے وہ اس کی (اللہ کی) طرف سے عفو ہے" کی بنا پر مباح ہیں۔

قرآن مجید میں بال اور اُون وغیرہ کی تحریم کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اس میں اباحت کو واجب کر دینے والی بات کا ذکر ہے۔ ارشاد باری ہے: (وَالْاَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَّمَنَافِعُ (اس نے جانور پیدا کیے جن میں تمھارے لیے پوشاک اور طرح طرح کے دوسرے فائدے ہیں)

رف ٔ جانور کے بالوں، اور اُون کو کہا جاتا ہے جن کے ذریعے جسم گرم رکھا جاتا ہے۔ یہ مردار اور زندہ دونوں قسموں کے جانوروں کے بال اور اون کی اباحت کا مقتضی ہے۔ ارشاد باری ہے: وَمِنْ اَصْوَافِهَا وَاَوْبَارِهَا وَاَشْعَارِهَا اَثَاثًا وَّمَتَاعًا اِلٰى حِيْنٍ (اس نے جانور کے صوف اور اون اور بالوں سے تمہارے لیے پہننے اور برتنے کی بہت سی چیزیں پیدا کر دیں جو زندگی کی مدت مقررہ تک تمہارے کام آتی ہیں) یہ آیت اباحت کے حکم میں سب کے لیے عام ہے اور اس میں ذبح شدہ اور مردار جانور کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔

جن حضرات نے مردار کے مذکورہ بالا اجزاء کے استعمال کی ممانعت کی ہے انھوں نے قولِ باری: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ سے استدلال کیا ہے کیونکہ آیت مردار کی تحریم بشمول اس کے تمام اجزاء کی مقتضی ہے۔ اگر اُون، بال اور ہڈیاں وغیرہ مردار کے اجزاء تسلیم کیے جاتے ہیں تو پھر آیت ان تمام کی تحریم کی مقتضی ہوگی۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا آیت سے وہ اجزاء مراد ہیں جنھیں کھایا جا سکتا ہو۔ اس کی دلیل یہ دوسری آیت ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِيْمَآ اُوْحِيَ اِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلٰى طَاعِمٍ يَّطْعَمُهٗٓ (ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو) تا آخر آیت۔ اس میں خبر دی گئی ہے کہ تحریم ان اجزاء تک محدود ہے جنھیں خوراک کے طور پر استعمال کیا جاتا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مردار میں سے صرف اس کا گوشت حرام کر دیا گیا ہے۔ دوسری حدیث میں ارشاد ہے: صرف اسے کھانا حرام کیا گیا ہے۔ اس طرح آپ نے مردار کی تحریم سے اللہ کی مراد واضح فرما دی۔ چونکہ بال، اون، ہڈی اور اس طرح کے دیگر اجزاء جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے کھانے کے کام نہیں آتے اس لیے تحریم کا حکم انھیں شامل نہیں ہوگا، نیز جب ہم نے مردار کی دباغت شدہ کھال کی اباحت کی ان احادیث کی بنا پر تخصیص کر دی جو اس سلسلے میں وارد ہوئی ہیں تو حرام اجزاء کے مجموعے سے بال، اُون نیز ان اجزاء کی تخصیص بھی واجب ہوگئی جو کھانے کے کام نہیں آتے۔ اس تخصیص کی بنیاد ان آثار پر ہے جو اس سلسلے میں مروی ہیں اور جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔

ایک اور جہت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ جب مردار کی کھال کا دباغت کی بنا پر کھانے کے کام نہ آنا اس کی اباحت کا سبب ہے تو پھر ان تمام اجزاء کا بھی یہی حکم ہونا واجب ہے جو کھانے کے کام نہیں آتے، یعنی بال، اُون اور اسی طرح کے دیگر اجزاء۔ اس پر یہ بات بھی دلالت

کرتی ہے کہ مردار کی کھالوں سے انتفاع کی اباحت کرنے والی احادیث میں ان کھالوں سے بال اور اون وغیرہ اتار لینے کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اباحت کا حکم علی الاطلاق ہے۔ یہ اطلاق کھالوں کی بمعہ ان پر موجود بال اور اون وغیرہ، اباحت کا مقتضی ہے۔ اگر بال اور اون میں تحریم ثابت ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اسے ضرور بیان کر دیتے کیونکہ آپ کو اس بات کا علم تھا کہ کھالیں جانوروں کے بے جان اجزا ہیں۔ اور جن اجزاء میں جان نہیں ہوتی انھیں موت لاحق نہیں ہوتی۔ بال وغیرہ میں جان نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انھیں قطع کرنے سے جانور کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی، جبکہ اس کا اگر کوئی عضو کاٹ دیا جائے تو اسے سخت تکلیف ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ بال، اون، ہڈی، کھر اور پر میں جان نہیں ہوتی اس لیے انھیں موت لاحق نہیں ہو گی۔ جیسے درخت اور پودوں کی نشو و نما ہوتی ہے لیکن ان میں جان نہیں ہوتی اور انھیں موت کا حکم لاحق نہیں ہوتا (مصنف کی یہ دلیل بڑی کمزور ہے اس لیے کہ پودوں کو اگر ہوا اور روشنی سے محروم رکھا جائے تو وہ سوکھ جائیں گے۔ یہ بات ان میں زندگی کے وجود کی نشاندہی کرتی ہے۔ مترجم)

ہماری مذکورہ بات پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے۔ آپ نے فرمایا زندہ جانور کا جو عضو اس سے جدا کر دیا جائے وہ مردار ہو گا۔ جانور کے بال اور اون اس سے اتار لیے جاتے ہیں اور انھیں موت کا حکم لاحق نہیں ہوتا۔ اگر انھیں موت کا حکم لاحق ہوتا تو اس سے ضروری ہو جاتا کہ اصل، یعنی متعلقہ جانور کو ذبح کیے بغیر یہ حلال نہ ہوتے جس طرح جانور کے تمام دیگر اعضاء اسے ذبح کیے بغیر حلال نہیں ہوتے۔ یہ صورت حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ انھیں موت کا حکم لاحق نہیں ہوتا اور نہ ہی انھیں ذبح کرنے کی ضرورت ہے۔

حسن بصری، محمد بن سیرین، سعید بن المسیب اور ابراہیم نخعی سے مردار کے بالوں اور اون کی اباحت مروی ہے۔ عطاء سے مردار اور ہاتھی کی ہڈیوں کی کراہت منقول ہے۔ طاؤس سے بھی ہاتھی کی ہڈیوں کی کراہت مروی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے ایک شخص کے جسم پر پوستین دیکھی تو فرمایا: کہ اگر مجھے یہ معلوم ہوتا کہ یہ (کھال) ذکی، یعنی پاک اور ذبح شدہ ہے تو میرے لیے اس سے بنا ہوا لباس حاصل کرنا بڑا خوش کن ہوتا۔

حضرت انسؓ نے بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کے سر پر لومڑی کی کھال سے بنی ہوئی ٹوپی دیکھی، آپ نے اس کے سر سے یہ ٹوپی اتار کر فرمایا: تمھیں کیا پتہ کہ اسے شاید ذبح نہ کیا گیا ہو۔ درندوں کی کھالوں کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگوں نے انھیں مکروہ قرار دیا ہے

لیکن ہمارے اصحاب نیز ان صحابہ کرام اور تابعین نے ان کی اباحت کردی ہے جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے اور ابو الزبیر نے حضرت جابرؓ سے نیز مطرف نے حضرت عمارؓ سے درندوں کی کھالوں سے انتفاع کی اباحت روایت کی ہے۔ علی بن حسین، حسن بصری، ابراہیم نخعی، ضحاک اور ابن سیرین سے منقول ہے کہ درندوں کی کھالیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ عطاء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ: ان کی دباغت ان کی ذکاۃ یعنی ذبح ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ قتادہ نے ابو الملیح سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے درندوں کی کھالوں سے منع فرمایا ہے۔ قتادہ نے ابو الشیخ الہنائی سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت معاویہؓ نے چند صحابہ کرامؓ سے دریافت کیا کہ: آپ حضرات کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چیتوں کی کھالوں سے بنی ہوئی زینوں پر سواری سے منع فرمایا ہے، ان حضرات نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔

مذکورہ بالا دونوں حدیثوں کے مفہوم کے بارے میں اہل علم کے مابین اختلاف رائے ہے، بعض حضرات کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ نہی تحریم والی نہی ہے جو تمام احوال میں درندوں کی کھال پہننے کی تحریم کی مقتضی ہے، جبکہ دوسرے حضرات کا خیال ہے کہ مذکورہ تحریم کراہت پر نیز عجمیوں کے لباس کے ساتھ تشبہ پر محمول ہے۔ جس طرح ابو اسحٰق نے ہبیرۃ بن مریم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی ریشمی کپڑا اور سرخ لباس پہننے سے منع فرمایا ہے۔

درندوں کی کھال پہننے کی اباحت، نیز اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں صحابہ کرام سے مروی آثار اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حدیث میں مذکورہ نہی کراہیت پر نیز عجمیوں کے ساتھ تشبہ پر محمول ہے۔ حضرت سلمانؓ و دیگر صحابہ کرام سے پوستین پہننے کی اباحت اور اس سے فائدہ اٹھانے کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی منقول حدیث کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ نیز یہ حدیث بھی گذر چکی ہے کہ جس کھال کو دباغت دی جائے وہ پاک ہو جاتی ہے۔ نیز آپؐ کا ارشاد ہے: کھال کی دباغت اس کی ذکاۃ یعنی ذبح ہے۔ یہ دونوں حدیثیں درندوں اور غیر درندوں سب کی کھالوں کے لیے عام ہیں اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ درندوں

کی کھالوں سے مذکورہ نہی ان کھالوں کی نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ کراہت اور عجمیوں کے ساتھ تشبیہ کی بنا پر ہے۔

خون کی تحریم کا بیان

ارشاد باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ وَالدَّمَ نیز ارشاد ہے: حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃُ اگر خون کی تحریم کے سلسلے میں ان دونوں آیتوں کے سوا اور کوئی آیت نہ ہوتی تو یہ بات قلیل اور کثیر ہر قسم کے خون کی تحریم کی مقتضی ہوتی، لیکن جب ایک اور آیت میں ارشاد ہوا: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا (ان سے کہو کہ جو وحی میرے پاس آئی ہے اس میں تو میں کوئی چیز ایسی نہیں پاتا جو کسی کھانے والے پر حرام ہو، الا یہ کہ وہ مردار ہو یا بہایا ہوا خون ہو) تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ صرف "دم مسفوح" (بہایا ہوا خون) ہی حرام ہے۔

اگر کوئی کہے کہ قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اس خون کے بارے میں خاص ہے جو اس صفت کا حامل ہو، جبکہ مذکورہ بالا دونوں آیتوں میں قول باری خون کی تمام صورتوں میں عام ہے، اس لیے مذکورہ قول باری کو اس کے عموم پر رکھنا واجب ہے کیونکہ آیت میں اس کی تخصیص کرنے والی کوئی بات موجود نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا میں تمام اقسام کے خون کی تحریم کی نفی آئی ہے سوائے اس خون کے جو مذکورہ صفت کا حامل ہو، اس لیے کہ ارشاد باری ہے: قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ تا قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا۔ اگر بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو اس صورت میں یا تو یہ ہے کہ قول باری: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَۃَ وَالدَّمَ کا نزول قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا کے نزول سے متاخر ہے یا یہ کہ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہوا ہے، لیکن جب ہمیں ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخ معلوم نہیں ہے تو پھر یہ حکم لگانا ضروری ہوگا کہ دونوں کا نزول ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس صورت میں خون کی تحریم صرف اس خون میں ثابت ہوگی جو مذکورہ صفت کے ساتھ موصوف ہو، یعنی وہ بہایا ہوا خون ہو۔

ابوالقاسم عبداللہ بن محمد بن اسحاق المروزی نے روایت بیان کی، ان سے الحسین بن ابی الربیع

الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے ابن عیینہ نے عمرو بن دینار سے اور انھوں نے عکرمہ سے کہ انھوں نے کہا تھا: اگر اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا کی آیت نہ ہوتی تو اہلِ اسلام رگوں کے سلسلے اس بات کی پیروی کرتے جس کی پیروی یہود نے کی تھی۔

عبداللہ بن محمد نے روایت بیان کی، ان سے الحسن نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے معمر نے قتادہ سے قول باری: اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا کی تفسیر میں ان کا قول نقل کیا کہ: جو خون بہایا ہوا ہو وہ حرام ہے، لیکن اس گوشت کے کھانے میں کوئی حرج نہیں جس کے ساتھ خون مخلوط ہو۔

القاسم بن محمد نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ان سے گوشت تیز ذبح کی جگہ پر لگے ہوئے خون کے متعلق دریافت کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ: اللہ سبحانہٗ نے تو صرف بہائے ہوئے خون سے منع فرمایا ہے۔

فقہاء کے مابین اس امر پر کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ رگوں میں خون کے اجزا کی موجودگی کے باوجود گوشت کھا لینا جائز ہے کیونکہ مذکورہ خون مسفوح نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اس پر پانی ڈالا جاتا ہے تو پانی میں خون کے اجزاء ظاہر ہو جاتے ہیں، لیکن یہ اس بنا پر حرام نہیں ہوتا کہ یہ بہایا ہوا خون نہیں ہوتا۔ ہماری مذکورہ بالا وضاحت کی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ پسّو، مکھی اور مچھر کا خون نجس نہیں ہوتا۔ ان حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ مچھلی کا خون بھی نجس نہیں ہوتا۔ اسے بعد اس کے خون کے کھا لیا جاتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر پسّو کا خون بہت زیادہ ہو تو اسے دھویا جائے گا، نیز مکھی اور مچھلی سے نکلنے والا خون بھی دھویا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ وضو کا پانی صرف اس صورت میں خراب ہوتا ہے جب اس میں خون یا پیشاب یا اس قسم کی کوئی نجاست گر جائے۔ اس طرح امام شافعی نے نجاست کا حکم خون کی تمام اقسام کے لیے عام رکھا ہے۔

اگر کوئی شخص کہے کہ قول باری: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ نیز اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا مچھلی کے خون کی تحریم کا موجب ہے، کیونکہ یہ خون مسفوح ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تحریم کے حکم سے مذکورہ خون کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی بنا پر کی گئی ہے کہ: ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے ہیں یعنی مچھلی اور ٹڈی۔ اس حدیث میں آپؐ نے خون کے ساتھ اسے بہائے بغیر مچھلی کی اباحت کر دی ہے اور اہلِ اسلام نے بھی مذکورہ صورت کے تحت مچھلی کی اباحت کے سلسلے میں اس حدیث کو قبول کر لیا ہے، تو مچھلی کے خون کی اباحت کے

اندر آیت کی تخصیص واجب ہوگئی کیونکہ اگر مچھلی کا خون ممنوع ہوتا تو خون بہائے بغیر مچھلی حلال نہ ہوتی جس طرح بکری اور دیگر حلال جانوروں کی حلت ان کا خون بہائے بغیر نہیں ہوتی۔

خنزیر کی تحریم کا بیان

ارشاد باری ہے: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ نیز ارشاد ہوا: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ یہ بھی ارشاد ہے: قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ یہ آیات سور کے گوشت کی تحریم پر نص ہیں اور امت نے اس کی تاویل اور اس کے معنی کے سلسلے میں وہی بات سمجھی ہے جو اس کی تنزیل سے سمجھ میں آتی ہے۔ اگرچہ سور کے گوشت کا خصوصیت سے ذکر ہے، لیکن اس کے تمام اجزاء کی تحریم مراد ہے، گوشت کا خصوصیت سے اس لیے ذکر ہوا کہ سور سے فائدہ اٹھانے کی سب سے بڑی صورت اس کا گوشت ہے۔ جس طرح احرام والے شخص کے لیے شکار کے قتل کی تحریم پر نص کیا گیا ہے، لیکن اس سے شکار کے سلسلے میں اس کے افعال و حرکات مراد ہیں اور شکار کے قتل کا خصوصیت سے ذکر اس لیے ہوا کہ شکار کا سب سے بڑا مقصد یہی ہوتا ہے، نیز جس طرح یہ قول باری ہے: إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ (جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان ہو جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) یہاں خصوصیت کے ساتھ خرید و فروخت کی ممانعت کا ذکر ہوا ہے، اس لیے کہ خرید و فروخت ہی وہ سب سے بڑا ذریعہ تھا جس کے تحت لوگ اپنے فوائد حاصل کرنے کے لیے کوشاں ہوتے۔ جبکہ مراد یہ ہے کہ وہ تمام سرگرمیاں ترک کر دو جو تمھیں جمعہ کی نماز سے روک رکھیں۔ بیع کی نہی پر اس لیے نص کر دیا کہ اس کے ذریعے نماز جمعہ سے غفلت اور دوسرے امور میں مشغولیت کی ممانعت کی تاکید ہو جائے۔ اسی طرح سور کے گوشت کو ممانعت کے حکم کے ساتھ خاص کر دیا کہ اس کی تحریم کے حکم کی تاکید ہو جائے اور اس کے جسم کے تمام اجزا کی بھی ممانعت ہو جائے۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ تحریم کے حکم میں اس کے تمام اجزاء مراد ہیں، اگرچہ نص اس کے گوشت کے بارے میں خاص ہے۔

سور کے بالوں سے انتفاع کے جواز میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ ان سے جوتوں کی سلائی کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسف نے اس مقصد کے لیے ان کے

استعمال کو بھی ناجائز قرار دیا ہے۔ ان سے اس سلسلے میں اباحت کی روایت بھی منقول ہے۔ اوزاعی کا قول ہے کہ سوّر کے بالوں سے جوتوں کی سلائی کا کام لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اور موچی کے لیے ان کی خرید و فروخت جائز ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ سوّر کے بالوں سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کتاب اللہ میں سوّر کے گوشت کی تحریم منصوص ہے اور یہ اس کی تحریم کے حکم کی تاکید کے لیے ہے۔ اس لیے یہ کہنا جائز ہے کہ تحریم کا حکم بالوں وغیرہ کو بھی شامل ہے اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ تحریم کا حکم **سور کے جسم کے ان اجزاء** کے بارے میں ہے جن میں جان ہوتی ہے اور جنھیں قطع کرنے سے سوّر کو کوئی تکلیف نہیں ہوتی۔ بال چونکہ بے جان ہوتے ہیں اس لیے وہ ایک زندہ چیز کے اجزا نہیں بن سکتے۔ نتیجۃً انھیں تحریم کا حکم لاحق نہیں ہوتا جیسا کہ ہم مردار کے بالوں کے بارے میں پہلے بیان کر آئے ہیں، نیز یہ کہ بالوں کے سلسلے میں ذبح شدہ جانور اور مردار دونوں یکساں ہوتے ہیں، البتہ ہمارے جن اصحاب نے سور کے بالوں سے مذکورہ انتفاع کی اباحت بیان کی ہے انھوں نے یہ کہہ دیا ہے کہ استحسان کے طور پر اس انتفاع کو جائز قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تحریم کا حکم ان حضرات کے نزدیک سور کے تمام اجزا بشمول بال کو لاحق ہے۔

ہمارے اصحاب کی طرف سے جوتوں کی سلائی کے لیے سور کے بالوں سے انتفاع کو استحسان کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے۔ ان کی خرید و فروخت جائز قرار نہیں دی گئی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے مسلمانوں اور اہل علم کو دیکھا کہ وہ موچیوں کے ہاں ان کے استعمال پر کوئی نکیر نہیں کرتے بلکہ انھیں یہ بال استعمال کرنے دیتے ہیں۔ یہ بات ہمارے اصحاب کے نزدیک ان بالوں سے انتفاع کے جواز پر سلف کے ایک گونہ اجماع کے مترادف ہو گئی۔ اگر عوام الناس کا کسی چیز پر عمل ظاہر ہو جائے اور سلف کی طرف سے انھیں اس پر عمل پیرا رہنے دیا جائے اور نکیر نہ کی جائے، تو یہ بات ہمارے اصحاب کے نزدیک اس چیز کی اباحت کا موجب بن جاتی ہے۔ اس کی ایک مثال یہ ہے کہ اگر ایک شخص حمام میں غسل کرنے کے لیے داخل ہو جائے، لیکن اجرت مقرر نہ کرے اور نہ پانی کی اس مقدار کا تعین ہی کرے جسے وہ غسل کرنے کے دوران میں صرف کرنے والا ہے اور نہ حمام میں رہنے کی مدت کا ذکر کرے تو اس کے لیے حمام کا استعمال مباح ہوگا۔ اس لیے کہ حمام استعمال کرنے کا یہ طریقہ سلف کے زمانے سے چلا آ رہا ہے اور کسی نے بھی اس پر انگشت نمائی نہیں کی۔ یہی کیفیت استصناع کی ہے، یعنی کسی

کاریگر سے کوئی چیز بنوانے کے سلسلے میں معاملہ طے کرنا۔ ہمارے حضرات نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ عوام الناس کا تعامل یہی ہے۔ اس بارے میں ہمارے حضرات کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جب سلف نے تمام لوگوں کے اس تعامل کو برقرار رکھا اور اس پر نکیر نہیں کی تو یہی بات اس تعامل کے جواز کی اصل اور بنیاد بن گئی اس قسم کے نظائر بے شمار ہیں۔

خنزیر الماء (آبی سور) کے بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کا گوشت نہیں کھایا جائے گا۔ امام مالک، امام شافعی اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ سمندر میں پائی جانے والی ہر چیز کھائی جا سکتی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ خنزیر الماء کھا لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بعض لوگ اسے حمار الماء (آبی گدھے) کا نام دیتے ہیں۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ نہ تو آبی انسان کا گوشت کھایا جائے گا اور نہ ہی آبی سور کا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ کا ظاہر ہر قسم کے سور کی ممانعت کا موجب ہے، خواہ وہ برّی ہو یا آبی، کیونکہ آیت میں مذکورہ اسم سب کو شامل ہے۔

اگر کوئی کہے کہ آیت میں مذکورہ اسم صرف برّی سور کو شامل ہوگا کیونکہ بری سور ہی کو علی الاطلاق اس اسم کا مسمّٰی قرار دیا جاتا ہے، جبکہ آبی سور کے لیے اس اسم کا علی الاطلاق استعمال نہیں ہوتا، بلکہ مقید صورت میں ہوتا ہے اور عرف میں اس پر آبی گدھے کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آبی سور اپنی خلقت اور صفت میں یا تو برّی سور کی طرح ہے یا اس کی طرح نہیں ہے۔ اگر پہلی بات ہے تو پھر برّی اور آبی سوروں پر خنزیر کے اسم کے اطلاق میں کوئی فرق اس بنا پر نہیں ہوگا کہ اس کا آبی ہونا اس کے حکم میں کوئی تغیّر پیدا نہیں کرے گا، جبکہ وہ خلقت اور صفت کے اندر برّی سور کی مانند ہو، اِلّا یہ کہ اس کی تخصیص پر کوئی دلالت قائم ہو جائے۔ اگر دوسری بات ہے جس کی وجہ سے لوگوں نے اسے آبی گدھے کا نام دیا ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ لوگوں نے ایسے جانور کو خنزیر کا نام دے دیا جو حقیقت میں خنزیر نہیں ہے، حالانکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ کوئی شخص نام رکھنے کے سلسلے میں عوام الناس کو خطا کار قرار نہیں دیتا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ آبی سور حقیقت میں سور ہی ہوتا ہے اور آیت میں مذکورہ اسم علی الاطلاق اسے بھی شامل ہے۔ اگر لوگوں نے اسے آبی گدھے کا نام دیا بھی ہے تو اس کی وجہ سے خنزیر کا اسم اس سے سلب نہیں ہوگا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ بری اور آبی سوروں کے درمیان فرق کرنے کے لیے لوگوں نے اسے یہ نام دیا ہو۔

اسی طرح آبی کتے اور برّی کتے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دونوں یکساں ہیں کیونکہ

کتے کا اسم ان سب کو شامل ہوتا ہے، اگرچہ آبی کتا اپنے بعض اوصاف میں بری کتے سے مختلف ہوتا ہے۔

اس جانور کی تحریم جس پر غیر اللہ کا نام لیا گیا ہو

قول باری ہے: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيْرِ وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ (اللہ کی طرف سے اگر کوئی پابندی تم پر ہے تو وہ یہ ہے کہ مردار نہ کھاؤ۔ خون سے اور سور کے گوشت سے پرہیز کرو اور کوئی ایسی چیز نہ کھاؤ جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو) اہل اسلام کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس سے مراد وہ ذبیحہ ہے جس پر ذبح کے وقت اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو۔ بعض لوگوں کا گمان ہے کہ اس سے مراد وہ جانور ہیں جنھیں بت پرست اپنے بتوں پر چڑھاوے کے طور پر قربان کرتے تھے جس طرح یہ قول باری ہے: وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ (اور وہ جو کسی آستانے پر ذبح کیا گیا ہو) اور انھوں نے نصرانی کا ذبیحہ جائز قرار دیا ہے جبکہ وہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لے کر ذبح کرے۔ عطاء، مکحول، حسن بصری شعبی اور سعید بن المسیب کا یہی مسلک ہے ان کا کہنا ہے کہ اللہ سبحانہ نے نصرانیوں کا ذبیحہ کھا لینے کی اباحت کر دی ہے جبکہ اس کے علم میں یہ بات تھی کہ وہ مسیح علیہ السلام کا نام لے کر جانور ذبح کرتے ہیں اوزاعی اور لیث بن سعد کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ ان کا ذبیحہ نہیں کھایا جائے گا۔ اگر وہ اسے ذبح کرتے وقت مسیح علیہ السلام کا نام لیں۔ قول باری: وَمَا اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ کا ظاہر ذبیحہ پر غیر اللہ کا نام لینے کی صورت میں اس کی تحریم کا موجب ہے کیونکہ آیت میں مذکورہ لفظ غیر اللہ کے اہلال کا مطلب یہی ہے کہ ذبح کے موقعہ پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا جائے۔ آیت نے مسیح علیہ السلام یا ان کے سوا کسی اور کے نام کے درمیان غیر اللہ کے اہلال میں فرق نہیں کیا۔

دوسری آیت میں قول باری ہے وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ۔ بتوں پر چڑھاوے کے طور پر جانور ذبح کرنے کی عربوں کی عادت اس بات سے مانع نہیں ہے کہ آیت کے مقتضا یعنی ان جانوروں کی تحریم میں جن پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا گیا ہو آیت کے عموم کا اعتبار نہ کیا جائے۔ عطاء بن السائب نے زاذان اور میسرہ سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: جب تم یہود اور نصاریٰ کو کسی جانور پر غیر اللہ کا نام لیتے ہوئے سنو تو اس کا گوشت نہ

کھاؤ اور نہ سنو تو کھالو، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ان کے ذبائح حلال کر دیے ہیں، حالانکہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اللہ کو اس کا علم ہے۔

اہل کتاب کے ذبیحے کی اباحت کے قائلین کا یہ استدلال کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا طعام مباح کر دیا ہے، حالانکہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اللہ کو اس کا علم ہے، درست استدلال نہیں ہے اس لیے کہ اس میں اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے جس کا انھوں نے ذکر کیا ہے، یعنی ان کے ذبیحے کی اباحت۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب کے طعام کی اباحت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ انھوں نے اس پر غیر اللہ کا نام نہ لیا ہو کیونکہ ہم پر دونوں آیتوں کے مجموعے پر عمل کرنا واجب ہے، اس بنا پر زیر بحث آیت گویا اس طرح ہے کہ تمھارے لیے ان لوگوں کا طعام حلال ہے جنھیں کتاب دی گئی ہے، بشرطیکہ اس پر انھوں نے غیر اللہ کا نام نہ لیا ہو۔

اگر کوئی شخص کہے کہ نصرانی شخص جب اللہ کا نام لیتا ہے تو اس سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام مراد ہوتے ہیں۔ اگر اس کی مراد یہی ہے اور یہ بات اس کے ذبیحے کی صحت کے لئے مانع نہیں حالانکہ وہ مذکورہ مراد کے تحت جانور پر غیر اللہ کا نام لیتا ہے، تو پھر اس کے ذبیحے کا حکم اس صورت میں بھی یہی ہونا چاہیے جب وہ اپنی پوشیدہ مراد کا الفاظ میں اظہار کر دے، یعنی جانور پر حضرت مسیح کا نام لے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ نے ہمیں صرف ظاہر کے حکم کا مکلف بنایا ہے اور کیونکہ اہلال کے معنی اظہار قول کے ہیں، اس لیے جب وہ غیر اللہ کا نام ظاہر کرے گا تو قول باری: وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ۔ کی بنا پر اس کا ذبیحہ ہمارے لیے حلال نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب وہ اللہ کا نام ظاہر کرے گا تو اسے حضرت مسیح پر محمول کرنا ہمارے لیے درست نہیں ہوگا، کیونکہ ہمارے نزدیک اسماء کا حکم یہ ہے کہ انھیں ان کے حقیقی معنوں پر محمول کیا جائے اور ان معنوں پر محمول نہ کیا جائے جن پر یہ اسماء واقع نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کا استحقاق رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس اسم کے اعتبار کے پابند ہیں جس کا اظہار کیا گیا ہو، تو ایسا کہنے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اگر توحید باری اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اپنے الفاظ میں اقرار کرے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اہل اسلام کا ہے۔ حالانکہ اس بات کا امکان موجود ہوتا ہے کہ اس کا عقیدہ شرک کا ہو جو توحید کی ضد ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مجھے لوگوں کے خلاف اس وقت تک لڑتے رہنے کا

حکم دیا گیا ہے جب تک وہ لا الٰہ الا اللہ نہ کہہ دیں۔ جب وہ یہ کلمہ کہہ دیں گے تو میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کرلیں گے سوائے اس صورت کے جس کے تحت ان کی جان اور ان کا مال کسی حق کی بنا پر ان سے لیا جائے اور ان کا حساب اللہ کے ذمے ہوگا۔ اللہ سبحانہ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بتادیا تھا کہ مسلمانوں کے اندر منافقین بھی موجود ہیں جن کا عقیدہ کچھ اور ہے اور ظاہر کچھ اور کرتے ہیں، لیکن اس کے باوجود آپ نے ان سے وہ سلوک نہیں کیا جس کے مشرکین حقدار گردانے گئے تھے، بلکہ ان کے ظاہر کا اعتبار کرکے دنیاوی احکام میں انھیں مسلمانوں جیسا قرار دیا۔ اسی طرح یہ بات بھی جائز ہے کہ نصرانی شخص کے ذبیحے کی حلت کا تعلق اس کی طرف سے اللہ سبحانہ کے نام کے اظہار کے ساتھ ہو۔ اور جب وہ جانور پر مسیح علیہ السلام کا نام لے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہو جس طرح تمام مشرکین کا ذبیحہ حلال نہیں ہوتا جب وہ جانور پر اپنے بتوں کا نام لیں۔ واللہ اعلم۔

مردار کھا لینے کی اباحت

ارشاد باری ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (ہاں جو شخص مجبوری کی حالت میں ہو اور وہ ان میں سے کوئی چیز کھالے بغیر اس کے کہ وہ قانون شکنی کا ارادہ رکھتا ہو یا ضرورت کی حد سے تجاوز کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں) ایک اور آیت میں ارشاد ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کر دیا ہے ان کی تفصیل وہ تمھیں بتا چکا ہے) نیز ارشاد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (البتہ جو شخص بھوک سے مجبور ہو کر ان میں سے کوئی چیز کھالے، بغیر اس کے کہ گناہ کی طرف اس کا میلان ہو، تو بے شک اللہ معاف کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے) ان آیات کے اندر اللہ سبحانہ نے ضرورت کا ذکر فرمایا ہے اور ان میں سے ایک آیت: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ کے اندر کسی شرط اور صفت کے بغیر ضرورت کے وجود کی بنا پر اباحت کو مطلق رکھا ہے۔ یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ جس حالت میں بھی ضرورت کا وجود ہوگا اس میں مذکورہ اباحت کا بھی وجود ہوگا۔

قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ کی تفسیر میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ حضرت

ابن عباسؓ، حسن بصری اور مسروق کا قول ہے کہ مردار کے اندر قانون شکنی کرنے والا نہ ہو اور کھانے کے اندر ضرورت کی حد سے تجاوز کرنے والا نہ ہو۔ ہمارے اصحاب اور امام مالک کا یہی قول ہے۔ ان حضرات نے مسلم باغیوں کے لیے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اباحت کر دی ہے جس طرح انھوں نے اہل عدل (اہل طاعت) کے لیے اباحت کی ہے۔ مجاہد اور سعید بن جبیر کا قول ہے کہ اگر ایک شخص امام المسلمین کا باغی نہ ہو، نیز اس کا سفر کسی معصیت کی خاطر نہ ہو، تو اسے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اجازت ہے۔ لیکن اگر اس کا سفر کسی معصیت کے سلسلے میں ہو یا وہ امام المسلمین کا باغی بن چکا ہو، تو اسے مردار کھانے کی اجازت نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری: إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ سب کے لیے اباحت کا موجب ہے۔ خواہ وہ اہل اطاعت ہوں یا باغی۔ دوسری دو آیتوں: غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ نیز غَيْرَ مُتَجَانِفٍ میں یہ احتمال ہے کہ ان سے کھانے میں ضرورت کی حد سے تجاوز اور سرکشی مراد ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ امام المسلمین کے خلاف بغاوت مراد ہے۔ ایسی صورت میں ہمارے لیے یہ درست نہیں ہوگا کہ ہم احتمال کی بنا پر مذکورہ بالا پہلی آیت کے عموم کی تخصیص کر دیں، بلکہ یہ ضروری ہوگا کہ تخصیص کے بغیر مذکورہ عموم کو ان صورتوں پر محمول کریں جو عموم کی ہم معنی ہوں، نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص کسی معصیت کے سلسلے میں سفر نہ کر رہا ہو، بلکہ اس کا سفر حج یا جہاد یا تجارت کے سلسلے میں ہو اور اس کے باوجود وہ کسی شخص کا مال ناجائز طریقے سے لے کر قانون شکن بن گیا ہو، یا نماز یا زکوٰۃ کی ادائیگی ترک کر کے اپنی حد سے تجاوز کر گیا ہو، تو اس کی یہ قانون شکنی اور حد سے تجاوز کرنے کی صورت اس کے لیے بوقت ضرورت مردار کی اباحت کے لیے مانع نہیں بنے گی۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قول باری: غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ میں تمام صورتوں کے اندر قانون شکنی اور حد سے تجاوز کا انتفاء مراد نہیں ہے۔ آیت میں کسی مخصوص صورت کا بھی ذکر نہیں ہے۔ یہ بات اس امر کی موجب ہے کہ آیت کے لفظ کو مجمل قرار دیا جائے اور کہا جائے کہ اس اجمال کو تفصیل کی ضرورت ہے۔ ایسی صورت میں اس کے ذریعے پہلی آیت کی تخصیص درست نہیں ہوگی، کیونکہ اجمال کی وجہ سے اسے اپنی حقیقت اور ظاہر پر رکھنا متعذر ہے، لیکن جب ہم اسے کھانے کے اندر ضرورت کی حد سے تجاوز اور سرکشی پر محمول کریں گے تو مورد اور مراد کے اعتبار سے ہم اسے اس کے عموم اور حقیقت پر رکھیں گے۔ اس لیے دو وجوہ کی بنا پر اسے مذکورہ بالا معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ دریں صورت یہ اپنے عموم پر استعمال ہوگا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم اس کے ذریعے قول باری:

اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَيْهِ کی تخصیص لازم نہیں کریں گے۔

اسی طرح قول باری: غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّاِثْمٍ سے یا تو تمام گناہوں سے کنارہ کشی مراد ہوگی جس کے نتیجے میں مضطر کے لیے اباحت کی شرط یہ ہوگی کہ وہ کھانے کے معاملے میں نیز دیگر معاملات میں کسی گناہ کی طرف سرے سے میلان نہ رکھتا ہو، حتٰی کہ اگر وہ کسی سے لیا ہوا ایک درہم واپس نہ کرنے پر اڑا رہے یا ایک نماز یا روزہ چھوڑنے کے فعل پر ڈٹا رہے اور اس سے توبہ نہ کرے تو اس کے لیے مردار کھانا حلال قرار نہ دیا جائے۔ یا آیت سے مراد یہ ہوگی کہ معاصی کی کسی ایک صورت پر ڈٹے رہنے کے باوجود حالتِ اضطرار میں اسے مردار کھا لینے کی اجازت ہے، جبکہ اس کا سفر کسی معصیت کے سلسلے میں نہ ہو اور نہ وہ امام المسلمین کا باغی ہی ہو۔ یہ بات توسب کے نزدیک ثابت ہے کہ معاصی کی بعض صورتوں پر اس کا قائم رہنا ضرورت کے وقت مردار کھا لینے کی اباحت کے لیے مانع نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ مراد یہ نہیں ہے۔ اس کے بعد اب اس گناہ کے اثبات کے لیے جو مردار کھانے کی اباحت پر مانع ہے زیر بحث آیت کے سوا کسی اور دلالت کی ضرورت ہوگی۔ یہ بات آیت کے لفظ کے اجمال اور اس اجمال کے بیان کی ضرورت کی موجب بن جائے گی جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آیت کا حکم کسی اور جانب سے آنے والے بیان پر موقوف ہو جائے گا جبکہ دوسری طرف اصول یہ ہے کہ اگر آیت کے حکم پر عمل ممکن ہو تو اس پر عمل کرنا واجب ہو جائے گا۔

زیر بحث آیت کے حکم پر عمل کے امکان کی جہت وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، یعنی کھانے کے معاملے میں ضرورت کی حد سے تجاوز نہ کی مراد کا اثبات۔ وہ یہ کہ مضطر شخص مردار میں سے صرف اس قدر کھائے کہ بس جسم و جان کا رشتہ باقی رہے۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے:

(تم اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) جو شخص حالتِ اضطرار میں مردار کھانے کی اباحت سے فائدہ نہ اٹھائے اور بھوکا رہ کر مر جائے تو تمام اہلِ علم کے نزدیک وہ اپنی جان کا قاتل قرار پائے گا۔ اس بارے میں اہلِ علم کے نزدیک عاصی اور مطیع کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بلکہ مردار کھانے سے باز رہنا اس کے عصیان میں اضافے کا باعث بن جائے گا۔ اس لیے بوقت ضرورت مردار کھانے کی اباحت میں عاصی کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو مطیع کا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص اپنے پاس موجود حلال طعام کھانے سے باز رہے حتٰی کہ اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ عاصی قرار پائے گا، خواہ وہ امام المسلمین کا باغی کیوں نہ ہو اور کسی معصیت کے سلسلے میں سفر پر کیوں نہ جا رہا ہو۔ ضرورت کے وقت مردار کی حیثیت اس جانور جیسی ہوتی ہے جسے امکان اور گنجائش کی حالت میں

ذبح کر دیا گیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ عاصی کے لیے اپنے عصیان سے توبہ کے ذریعے مردار کھانے کی اباحت تک رسائی ممکن ہوتی ہے۔ اگر وہ توبہ نہ کرے اور اس کے نتیجے میں بھوکا رہ کر مر جائے تو وہ اپنی جان کے خلاف جرم کرنے والا قرار پائے گا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات اسی طرح ہے جیسا کہ آپ نے کہا ہے البتہ مردار نہ کھا کر اس کے لیے اپنی جان کے خلاف جرم کرنا مباح نہیں ہوگا خواہ وہ توبہ نہ بھی کرے، کیونکہ ترک توبہ اس کے لیے اپنی جان لینے کا فعل مباح نہیں کرے گا۔ مذکورہ عاصی اگر بوقت ضرورت مردار نہ کھائے اور اس کے نتیجے میں بھوک سے مر جائے تو وہ دو قسم کی معصیت کا مرتکب قرار پائے گا۔ معصیت کی خاطر اس کا نکلنا ایک معصیت ہوگی اور اپنی جان کے خلاف جرم کرنا یعنی مردار نہ کھانے کے نتیجے میں اپنی جان گنوانا دوسری معصیت ہوگی۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، حرام اور حلال ماکولات کے اعتبار سے عاصی اور مطیع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسی تمام ماکولات و مشروبات جو مطیع کے لیے حلال ہوتی ہیں عاصی کے لیے بھی مباح اور حلال ہیں۔ اسی طرح جو ماکولات و مشروبات حرام ہیں مطیع اور عاصی کے لیے ان کی تحریم کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے بوقت ضرورت اگر مردار ایک مطیع کے لیے حلال ہو جائے تو ضروری ہے کہ عاصی کے لیے بھی اس کا حکم یہی ہو۔

اگر کہا جائے کہ مردار کی اباحت مضطر شخص کے لیے رخصت ہوتی ہے، جبکہ عاصی کے لیے کسی بات کی رخصت نہیں ہوتی، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض دو وجوہ سے غلط ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ معترض نے کہا ہے کہ: مردار کی اباحت مضطر کے لیے رخصت ہوتی ہے۔ تو رخصت کی بات اس بنا پر غلط ہے کہ مردار کھا لینا مضطر پر فرض ہوتا ہے اور اس کا اضطرار اس سے پرہیز کو زائل کر دیتا ہے۔ اگر وہ مردار کھانے سے باز رہے اور اس کے نتیجے میں اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ اپنی جان کا قاتل قرار پائے گا اور اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوگی جو امکان کے باوجود روٹی کھانا اور پانی پینا چھوڑ دے اور مر جائے۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حکم مردار کھانے پر مجبور اور مضطر شخص کا ہے جو باغی نہ ہو۔ اس لیے معترض کا یہ کہنا کہ مردار کی اباحت مضطر کے لیے رخصت ہوتی ہے۔ اس کے اس قول کے مترادف ہے کہ روٹی کھانا اور پانی پینا غیر مضطر کے لیے رخصت ہے۔ کوئی معقول شخص ایسی بات نہیں کہہ سکتا کیونکہ تمام لوگ یہی کہتے ہیں کہ مردار کھانے پر مجبور شخص پر اس کا

کھا لینا فرض ہوتا ہے۔ اس لیے دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ جب روٹی کھانے اور پانی پینے کے اعتبار سے عاصی اور مطیع کے درمیان کوئی فرق نہیں تو ضرورت کے وقت مردار کھانے کے اعتبار سے بھی دونوں میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے۔

درج بالا اعتراض کے غلط ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معترض نے کہا ہے کہ عاصی کے لیے کوئی رخصت نہیں ہوتی۔ یہ بات اہلِ اسلام کے اجماع کی رو سے غلط ہے۔ سب اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اگر عاصی حالت اقامت میں ہو تو بیمار ہونے کی صورت میں اسے رمضان کے روزے نہ رکھنے کی رخصت ہوگی۔ اسی طرح سفر کی حالت میں پانی نہ ملنے کی صورت میں اسے تیمم کرنے کی رخصت ہوگی۔ اہلِ اسلام عاصی کو ایک دن ایک رات موزوں پر مسح کی رخصت دیتے ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے مقیم کو ایک دن اور ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات موزوں پر مسح کرنے کی رخصت دی اور اس حکم میں مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ اس وضاحت سے درج بالا اعتراض کا فساد واضح ہو جاتا ہے۔

قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ نیز فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ میں سے ہر ایک کے اندر ایک لفظ پوشیدہ اور محذوف ہے جس کے بغیر کلام اپنا پورا مفہوم ادا نہیں کرتا۔ وہ اس طرح کہ ضرورت کا وقوع مضطر کا فعل نہیں ہے۔ کہ قول باری: فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ نیز قول باری: فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ اس کی خبر بن جائے۔ اب قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ کی کوئی نہ کوئی خبر ہونی چاہیے جس کے ذریعے کلام تام ہو سکے کیونکہ حکم کا تعلق نفسِ ضرورت کے ساتھ نہیں ہو سکتا۔ اس کی خبر جس کے ذریعے کلام تام ہوتا ہے محذوف ہے، یعنی "أَكَلَ" اس بنا پر آیت کی عبارت کچھ اس طرح ہوگی: فَمَنِ اضْطُرَّ فأكل فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (جو شخص مجبور ہو جائے اور پھر مردار کھا لے تو اس پر کوئی گناہ نہیں) جو حضرات قول باری: غَيْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ: مردار کے سلسلے میں قانون شکنی نہ کرے اور نہ ہی کھاتے ہیں ضرورت کی حد سے تجاوز کرے۔ ان کی تفسیر کی بنا پر یہ دونوں الفاظ محذوف لفظ کے لیے حال ہوں گے۔ جو حضرات درج بالا فقرے کی تفسیر میں کہتے ہیں کہ: مسلمانوں کے خلاف بغاوت اور سرکشی کرنے والا نہ ہو۔ ان کی تفسیر کی بنا پر آیت کی عبارت کچھ یوں ہوگی:

(جو شخص مجبور ہو درآنحالیکہ وہ مسلمانوں کے خلاف بغاوت اور سرکشی کرنے والا نہ ہو اور پھر مردار

کھا لے تو اس پر کوئی گناہ نہیں)

زیرِ بحث آیات میں حذف کی صورت بالکل اسی طرح ہے جس طرح قولِ باری: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا سفر پر ہو تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرے) میں ہے۔ یہاں عبارت کچھ اس طرح ہے: فافطر فعدة من ایام اخر (پھر روزہ نہ رکھے تو دوسرے دنوں میں اتنی ہی تعداد پوری کرلے) یہاں لفظ فافطر محذوف ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ (اگر تم میں سے کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزوں کے ذریعے فدیہ دے) یہاں مفہوم ہے کہ: اس کے سر میں تکلیف ہو اور وہ حلق کرالے، یعنی سر مونڈلے تو روزے رکھ کر فدیہ دے) یہاں لفظ "حلق" محذوف ہے۔ ان صورتوں کے اندر حذف کا جواز اس بنا پر ہے کہ مخاطبین کو محذوف کا علم ہے، نیز خطاب بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

ہماری یہ وضاحت زیرِ بحث آیت کو کھانے میں ضرورت کی حد سے تجاوز اور سرکشی کے معنوں پر محمول کرنے کو مسلمانوں کے خلاف بغاوت اور سرکشی کے معنوں پر محمول کرنے کی بہ نسبت اولیٰ قرار دیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں مسلمانوں کا کوئی ذکر پہلے نہیں گزرا نہ تو محذوف صورت میں اور نہ ہی مذکور شکل میں، جبکہ "اکل" کا لفظ محذوف صورت میں موجود ہے۔ اس لیے (غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) کو اکل پر محمول کرنا جو آیت کا مقتضیٰ ہے، اسے ایسے معنوں پر محمول کرنے سے اولیٰ ہوگا جسے آیت کا لفظ متضمن نہیں ہے نہ تو محذوف صورت میں اور نہ ہی مذکور شکل میں۔ قول باری: إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ میں کوئی لفظ محذوف نہیں ہے۔ یہ ایک مفہوم المعنی جملہ سے استشہاد ہے۔ مذکورہ جملہ میں یہ قول باری ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ یعنی اللہ نے کھول کر بیان کر دیا ہے کہ جن چیزوں کے استعمال پر تم مجبور ہو جاؤ وہ تمھارے لیے مباح ہیں۔ یہ فقرہ کسی محذوف لفظ سے مستغنی ہے۔ یہاں ضرورت کے معنی اپنی جان پر یا اپنے بعض اعضاء پر اس ضرر کا اندیشہ ہے جو حرام چیز نہ کھانے کی بنا پر پیدا ہو سکتا ہے ضرورت کا یہ مفہوم اپنے اندر دو معنی رکھتا ہے۔ اول یہ کہ مضطر شخص ایسے مقام پر ہو جہاں وہ کھانے کے لیے مردار کے سوا کچھ اور نہ پائے۔ دوم یہ کہ اس کے پاس مردار کے سوا کھانے کی دوسری چیزیں موجود ہوں، لیکن اسے مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے اور جان جانے یا کسی

عضو کے تلف ہو جانے کا خطرہ ہو۔ ہمارے نزدیک یہ دونوں معنی آیت میں مراد ہیں۔ آیت ان دونوں معنوں کا احتمال رکھتی ہے۔

مجاہد نے آیت کو اکراہ کی ضرورت پر محمول کیا ہے۔ نیز مردار کھانے کی ضرورت کے معنی اگر یہ ہیں کہ اسے نہ کھانے کی صورت میں جان جانے کا اندیشہ ہو، تو یہ معنی ضرورتِ اکراہ کے اندر بھی موجود ہیں۔ اس لیے دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کو مردار کھانے پر مجبور کر دیا جائے، لیکن وہ اسے نہ کھائے اور قتل ہو جائے تو وہ اسی طرح اللہ کا عاصی قرار پائے گا جس طرح وہ شخص جس کے پاس کھانے کو کچھ نہ ہو لیکن وہ مردار کھانے سے باز رہے اور اپنی جان دے دے۔ ایسا شخص اللہ کا عاصی قرار پائے گا۔ جس طرح وہ شخص اللہ کا عاصی ہو گا جس کے پاس کھانے پینے کی اشیاء موجود ہوں لیکن وہ بھوک ہڑتال کر کے مر جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کی حالت میں مردار کھانے کی اس طرح اباحت ہوتی ہے جس طرح غیر ضرورت کی حالت میں دیگر حلال اشیاء کھانے کی۔

شراب نوشی پر مجبور شخص کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ شراب پینے پر مجبور و مضطر شخص کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ سعید بن جبیر نے کہا ہے کہ مضطر شخص اگر شراب پینے پر مجبور ہو جائے تو وہ اسے پی لے۔ ہمارے تمام اصحاب کا بھی یہی قول ہے، البتہ اضطرار کی صورت میں وہ صرف اتنی مقدار میں شراب استعمال کرے جس سے جسم و جان کا رشتہ قائم رہ سکے۔ حارث العکلی اور مکحول کا قول ہے کہ مذکورہ صورت میں وہ شراب نہیں پیے گا کیونکہ شراب پینے کی وجہ سے اس کی پیاس اور بڑھ جائے گی۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ مذکورہ صورت کے اندر وہ شراب استعمال نہیں کرے گا کیونکہ اس کا یہ فعل اس کی بھوک اور پیاس کو اور بڑھا دے گا۔ امام شافعی نے ایسی صورت میں شراب استعمال نہ کرنے کی یہ وجہ بھی بیان کی ہے کہ شراب نوشی اس کی عقل اور سمجھ کو ختم کر دے گی۔ امام مالک نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ ضرورت کا ذکر صرف مردار کے سلسلے میں ہوا ہے، شراب کے سلسلے میں نہیں ہوا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ شراب پیاس اور بھوک کی ضرورت کو رفع نہیں کرتی، دو وجوہ سے ان کا یہ قول بے معنی ہے۔ ایک تو یہ کہ شراب کے

متعلق مشاہدہ ہے کہ وہ بوقت ضرورت جسم وجان کے درمیان قائم رشتے کو بچا لیتی اور پیاس دور کر دیتی ہے ہماری معلومات کے مطابق بعض اہلِ ذمہ (یہودی اور عیسائی) ساری زندگی پانی نہیں پیتے، بلکہ شراب نوشی پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر صورتِ حال اسی طرح ہے جس کا ذکر ان حضرات نے کیا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ ہم سائل کے پوچھے ہوئے مسئلے کو شراب سے ہٹا کر اس سے کہہ دیں کہ شراب پینے کی ضرورت ہی پیش نہیں آتی۔ شراب پینے سے عقل ختم ہو جانے کی جو بات امام شافعی نے کی ہے اس کا ہمارے زیرِ بحث مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ سوال تو یہ ہے کہ اگر ایک شخص اتنی تھوڑی مقدار میں شراب پینے پر مجبور و مضطر ہو جائے جس کے نتیجے میں اس کی عقل ختم نہ ہو، تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ امام مالک نے کہا ہے کہ ضرورت کا ذکر مردار کے سلسلے میں ہوا ہے، شراب کے سلسلے میں نہیں ہوا۔ ہم یہ کہیں گے کہ ضرورت کی بعض صورتیں مردار اور اس کے ساتھ ذکر شدہ محرمات کے اندر مذکور ہیں اور بعض صورتیں دیگر تمام محرمات کے اندر مذکور ہیں۔ قول باری ہے: وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ (حالانکہ جن چیزوں کا استعمال حالتِ اضطرار کے سوا دوسری تمام حالتوں میں اللہ نے حرام کر دیا ہے ان کی تفصیل وہ تمہیں بتا چکا ہے)

اللہ تعالیٰ نے شراب کی تحریم کی تفصیل اپنی کتاب کے مختلف مقامات میں کر دی ہے، چنانچہ ارشاد ہے: يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ (پوچھتے ہیں کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ کہو ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے) نیز فرمایا: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ (اے محمدؐ، ان سے کہو کہ میرے رب نے جو چیزیں حرام کی ہیں وہ تو یہ ہیں۔ بے شرمی کے کام خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ) نیز ارشاد ہے: إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ (یہ شراب اور جوا اور یہ آستانے اور پانسے یہ سب گندے شیطانی کام ہیں۔ ان سے پرہیز کرو) یہ تمام آیتیں شراب کی تحریم کی مقتضی ہیں۔ اضطرار کی آیت میں مذکورہ ضرورت تمام محرمات کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے۔ مردار اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر محرمات میں ضرورت کا ذکر تمام محرمات کے اندر دوسری آیت کے عموم کے اعتبار کے لیے مانع نہیں ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر مردار کی اباحت کے اندر یہ مفہوم ہے کہ مردار کھا کر مضطر اپنی جان بچائے تو یہی مفہوم دیگر تمام محرمات کے اندر بھی موجود ہے، اس لیے ضروری ہے کہ

ضرورت کے وجود کی بنا پر جو حکم مردار کا ہے وہی حکم تمام محرمات کا بھی ہو جن میں شراب داخل ہے۔ واللہ اعلم۔

وہ مقدار جسے مضطر استعمال کر سکتا ہے۔

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر اور امام شافعی (المزنی کی روایت کے مطابق) فرماتے ہیں کہ مضطر شخص مردار میں سے صرف اتنی مقدار کھائے جس کے ذریعے اس کے جسم اور جان کے درمیان رشتۂ زندگی قائم رہ سکے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ وہ مردار میں سے پیٹ بھر کر کھا سکتا ہے اور بطور توشہ بھی لے سکتا ہے، اگر ضرورت باقی نہ رہے تو پھینک دے، عبداللہ بن الحسن العنبری نے کہا ہے کہ وہ اتنی مقدار میں کھالے جس سے اس کی بھوک رفع ہو جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ارشاد باری ہے: اِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ اِلَیْہِ نیز ارشاد ہے: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ۔ ان آیات میں اللہ سبحانہ نے اباحت کو ضرورت کے وجود کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ مردار نہ کھانے سے اسے ضرر لاحق ہونے کا خوف ہو۔ یہ ضرر خواہ جان جانے کی صورت میں ہو یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کی شکل میں۔ اس بنا پر جب مضطر شخص مردار میں سے اتنی مقدار کھالے جس کے نتیجے میں وقتی طور پر ضرر کا خوف دور ہو جائے تو پھر ضرورت ختم ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں بھوک رفع ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر بھوک کی ابتدا میں مردار کھانا ترک کرنے کی وجہ سے ضرر لاحق ہونے کا خطرہ نہ ہو تو ایسی بھوک مردار کھانے کی اباحت نہیں کرے گی۔ قول باری: فَمَنِ اضْطُرَّ غَیْرَ بَاغٍ وَّلَا عَادٍ۔ کی تفسیر میں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مضطر شخص مردار کھانے کے سلسلے میں نہ تو قانون شکنی کرنے والا ہو اور نہ ہی ضرورت کی حد سے تجاوز کرنے والا۔ اور یہ بات واضح ہے۔ اس سے وہ مردار خوری مراد نہیں ہے جو سیر ہو جانے کی حد سے زائد ہو۔ کیونکہ اس حد سے زائد، یعنی پُر خوری کی مردار کے اندر بھی ممانعت ہے اور اس کے سوا دیگر مباحات کے اندر بھی۔ اس لیے ضروری ہے کہ آیت سے یہ مراد لی جائے کہ وہ یعنی مضطر مردار کھانے میں سیر ہونے کی حد تک قانون شکنی کرنے والا نہ ہو۔ اس صورت میں قانون شکنی اور حد سے تجاوز دونوں کا وقوع سیر ہو کر مردار کھانے کی مقدار پر ہوگا تاکہ مضطر شخص مردار کی اتنی مقدار کھائے جس سے ضرر کا خوف اس سے زائل ہو جائے۔

اگر اس کے پاس اتنی مقدار میں حلال طعام موجود ہو جسے کھا کر وہ رشتۂ زندگی کو باقی رکھ سکتا ہو تو اس صورت میں اس کے لیے مردار کھانا جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ مردار کی اتنی مقدار کھا لے جس سے ضرر کا خوف ختم ہو جائے تو اس پر مزید مردار خوری حرام ہو جائے گی کیونکہ ضرورت ختم ہو جانے کے بعد مردار کھانے کی اباحت تو اپنی جگہ رہی مباح طعام کھانے کی بھی اباحت نہیں ہوتی۔ اور جب بلا ضرورت مباح طعام کھانے کی اباحت نہیں ہے تو پھر بلا ضرورت مردار خوری کی کس طرح اباحت ہو سکتی ہے۔ (مترجم)

اوزاعی نے حسان بن عطیہ اللیثی سے روایت بیان کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: ہم ایسی سرزمین میں رہتے ہیں جہاں ہمیں بھوکے رہنے کی مصیبت لاحق ہوتی رہتی ہے۔ ہمارے لیے مردار کب حلال ہو سکتا ہے؟ آپؐ نے جواب میں فرمایا: جب تمھیں صبح کے وقت پینے کے لیے کچھ نہ ملے یا شام کے وقت پینے کے لیے کچھ نہ ملے یا تمھیں کوئی سبزی ترکاری نہ ملے تو پھر مردار کھا لو۔ آپؐ نے ان کے لیے مردار خوری کی صرف اس صورت میں اباحت کی جب انھیں صبوح (صبح کے وقت پی جانے والی چیز) یا غبوق (شام کے وقت پی جانے والی چیز) یا کھانے کے لیے سبزی وغیرہ نہ ملے۔ اس لیے کہ جس شخص کو صبح یا شام کا کھانا یا سبزی وغیرہ مل جائے وہ مضطر نہیں ہوتا۔ آپؐ کا یہ ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ ضرورت مردار کی اباحت کر دیتی ہے۔ مضطر کی حالت، یعنی اس کے مطیع یا عاصی ہونے کا اعتبار نہیں ہوتا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اباحت کے سلسلے میں سائل کے سامنے مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا، بلکہ دونوں کو یکساں رکھا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مردار کی اباحت ضرر کے خوف والی حالت تک محدود ہے۔ واللہ اعلم۔

مال میں زکوٰۃ کے سوا کوئی اور حق

ارشاد باری ہے: لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ (نیکی یہ نہیں ہے کہ تم نے اپنے چہرے مشرق کی طرف کر لیے یا مغرب کی طرف) تا آخر آیت۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس سے یہود و نصاریٰ مراد لیے ہیں۔ جب انھوں نے نسخ قبلہ کی بات تسلیم نہیں کی تو اللہ نے انھیں بتا دیا کہ نیکی تو اللہ کی طاعت اور اس کے اوامر کے اتباع کے اندر ہے، مشرق یا مغرب کی طرف چہرے کر لینے کے اندر نہیں ہے جبکہ اس میں اللہ کے حکم کی

پیروی موجود نہ ہو، نیز یہ کہ اب اللہ کی طاعت کعبہ کی طرف رخ کرنے میں ہے کیونکہ کسی اور طرف رخ کرنے کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

قول باری: وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ (لیکن نیکی تو اس کی ہے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آئے) کی تفسیر میں کہا گیا کہ یہاں ایک لفظ محذوف ہے اور آیت کے معنی ہیں: نیکی اس شخص کی نیکی ہے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لے آئے۔ ایک قول کے مطابق آیت سے مراد یہ ہے کہ نیکوکار وہ شخص ہے جو اللہ اور یوم آخر پر ایمان لائے۔ جس طرح خنساء کا یہ شعر ہے۔ ؎

ترتع ما غفلت حتّٰی اذا ادکرت فانما ھی اقبال و ادبار

(یہ اونٹنی جب تک غافل رہتی ہے چرتی رہتی ہے، حتّٰی کہ جب اسے یاد آجاتا ہے تو پھر آگے پیچھے سے آنے جانے کا سماں ہوتا ہے، یعنی پھر اونٹنی آگے پیچھے آتی جاتی ہے)

قول باری ہے: (اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال خرچ کرے) یعنی نیکوکار وہ شخص ہے جو دلی رغبت سے مال خرچ کرے۔ ایک قول کے مطابق مراد یہ ہے کہ وہ اپنا دل پسند مال دے یعنی ایک مال سے محبت کے باوجود اسے دے دے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتّٰی تُنْفِقُوْا مِمَّا تُحِبُّوْنَ (تم نیکی کو نہیں پہنچ سکتے جب تک کہ اپنی وہ چیزیں (خدا کی راہ میں) خرچ نہ کرو جنھیں تم عزیز رکھتے ہو)

ایک اور قول کے مطابق مفہوم یہ ہے: دلی محبت کے تحت مال دے اور دیتے وقت ناراضگی کا اظہار نہ کرے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو: کہ وہ اللہ کی محبت میں مال دے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: قُلْ اِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّوْنَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُوْنِیْ (کہہ دو اگر تم اللہ سے محبت رکھتے ہو تو میری پیروی کرو) آیت میں درج بالا تمام معانی مراد لینا جائز ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں جو روایت ہے وہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ کی مراد انفاق ہے۔ اس حدیث کی روایت جریر بن عبدالحمید نے عمارہ بن القعقاع سے انھوں نے ابوزرعہ اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے کی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کیا: اللہ کے رسولؐ، کون سا صدقہ سب سے افضل ہے؟ آپؐ نے جواب میں فرمایا: تم صدقہ کرو جبکہ تم تندرست ہو، تمھیں فقر اور تنگدستی کا خوف ہو اور مالداری کی امید ہو، اور اتنی دیر نہ کرو کہ جان حلق تک آجائے اور اس وقت تم کہو کہ فلاں کے لیے اتنا، فلاں کے لیے

اتنا (اس حالت میں تمہارے لیے بغیر) وہ دوسروں کے لیے ہو چکا۔

ابوالقاسم عبداللہ بن اسحاق المروزی نے روایت بیان کی، ان سے الحسن بن ابی الربیع الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے الثوری نے زبید سے، انھوں نے مُرّہ سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے قول باری: وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ کی تفسیر میں بیان کیا کہ تم مال خرچ کرو درآنحالیکہ تم تندرست ہو، تمھیں فراخئ عیش کی امید ہو اور تنگدستی کا خوف ہو۔

قول باری: وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ ذَوِی الْقُرْبٰی (اور اللہ کی محبت میں اپنا دل پسند مال رشتہ داروں پر خرچ کرے) میں احتمال ہے کہ اس سے صدقۂ واجبہ مراد ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ نفلی صدقہ مراد ہو، تاہم آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے پتہ چل سکے کہ صدقۂ واجبہ مراد ہے، بلکہ آیت میں تو صرف صدقہ کرنے پر ابھارا ہے اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے کیونکہ آیت میں زیادہ سے زیادہ یہی بات ہے کہ صدقہ نیکی ہے۔ یہ لفظ اپنے اندر فرض اور نفل دونوں کو سمیٹے ہوئے ہے، البتہ سیاق اور تلاوت کے تسلسل کے اندر زکوٰۃ مراد نہ ہونے پر دلالت موجود ہے، کیونکہ قول باری ہے: وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ (اور نماز قائم کرے اور زکوٰۃ دے) اس میں زکوٰۃ کو صلوٰۃ پر عطف کیا گیا جو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس سے قبل ذکر ہونے والے صدقہ سے زکوٰۃ مراد نہیں ہے۔

بعض کا قول ہے کہ آیت میں وہ حقوق مراد ہیں جو زکوٰۃ کے سوا مال میں واجب ہوتے ہیں، مثلاً صلۂ رحمی کا وجوب جب ایک شخص اپنے رشتہ دار کو سخت مالی پریشانی اور تنگدستی میں دیکھے تو اس پر اپنے اس رشتہ دار کی مدد واجب ہو جاتی ہے۔ یہاں یہ کہنا بھی درست ہے کہ آیت میں وہ شخص مراد ہے جو بھوک کے ہاتھوں اس قدر نڈھال ہو چکا ہو کہ اس کی جان کو خطرہ لاحق ہو۔ ایسی صورت میں نیکوکار انسان پر اس کی اتنی مقدار میں مدد لازم ہو جاتی ہے جس سے اس کی بھوک رفع ہو جائے۔

شریک نے ابوحمزہ سے، انھوں نے عامر سے، انھوں نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے اور پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: لَیْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ تا آخر آیت۔

سفیان ابوالزبیر سے، انھوں نے حضرت جابرؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے اونٹوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ: ان میں بھی ایک حق ہے جب

آپؐ سے استفسار کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: نراونٹ (سانڈ) سے جفتی کرانا، آسانی سے قابو آنے والے اونٹ یا اونٹنی کسی کو عاریت کے طور پر دے دینا اور فربہ اونٹ یا اونٹنی کسی کو عطیے کے طور پر حوالے کر دینا۔ آپؐ نے ان دونوں حدیثوں میں بیان کر دیا کہ مال کے اندر زکوٰۃ کے سوا اور بھی حق ہوتا ہے اور پہلی حدیث میں واضح کر دیا کہ قول باری: لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ۔ تا آخر آیت کی یہی تاویل و تفسیر ہے۔

یہاں یہ کہنا درست ہے کہ آپؐ نے اپنے ارشاد: "مال میں زکوٰۃ کے سوا بھی حق ہے" سے وہ صلہ رحمی مراد لی ہو جس کا لزوم تنگدست قریبی رشتہ داروں پر انفاق کی صورت میں ہوتا ہے اور حاکم اس انفاق کا حکم صادر کرتا ہے۔ جب ایک شخص کے والدین اور قریبی رشتہ دار فقیر ہوں اور کمانے کے قابل نہ ہوں۔ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ بھوک کے اور مجبور شخص کو کھانا کھلانا لازم ہے نیز یہ کہنا بھی درست ہے کہ آپؐ نے اپنے ارشاد سے ایسا حق مراد لیا ہے جو واجب نہیں ہے، لیکن اس کی طرف رغبت دلائی گئی ہے، یعنی مستحب حق۔ کیونکہ آپ کا زیر بحث ارشاد وجوب کا مقتضی نہیں ہے اس لیے کہ بعض حقوق فرض ہوتے ہیں اور بعض مندوب الیہ یعنی مستحب۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن حماد بن سفیان نے۔ ان سے کثیر بن عبید نے، ان سے بقیہ نے بنی تمیم کے ایک شخص نے جس کی کنیت ابو عبداللہ ہے، انھوں نے الضبی سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زکوٰۃ نے ہر صدقے کو منسوخ کر دیا ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق التستری نے، انھیں علی بن سعید نے، انھیں المسیب بن شریک نے عبید المکتب سے انھوں نے عامر شعبی سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کہ: زکوٰۃ نے ہر صدقہ کو منسوخ کر دیا ہے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث صحیح ہے، تو پھر تمام واجب صدقات زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ سمجھے جائیں گے۔ اگر مذکورہ حدیث راوی مجہول ہونے کی وجہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع صورت میں درست نہ ہو تو بھی حضرت علیؓ سے مروی اثر سند کے اعتبار سے حسن ہے اور یہ بھی زکوٰۃ کی بنا پر ان صدقات کے نسخ کا اثبات واجب کرتا ہے جو واجب تھے۔ ایسی بات توقیف کے سوا کسی اور ذریعے سے معلوم نہیں ہو سکتی جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ بات صرف اس بنا پر فرمائی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے انھیں اس کی اطلاع دی

گئی تھی، اسی کا نام توقیف ہے۔ اس صورت میں منسوخ شدہ صدقات وہ صدقات ہوں گے جو ابتدا میں لوگوں پر ایسے اسباب کی بنا پر واجب تھے جو ان پر ان کی ادائیگی کے لزوم کے مقتضی تھے اور پھر زکوٰۃ کا حکم آنے پر منسوخ ہو گئے۔ مثلاً یہ قول باری : وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُم مِّنْهُ (اور جب تقسیم کے موقعے پر کنبہ کے لوگ اور یتیم اور مسکین آئیں تو اس مال میں سے ان کو بھی کچھ دو) اسی طرح کی روایت اس قول باری کے متعلق بھی ہے: وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کرو) کہ یہ حکم بعض حضرات کے نزدیک عشر اور نصف عشر کے حکم کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہے۔ اس طرح زکوٰۃ کی بنا پر منسوخ ہو جانے والے درج بالا قسم کے حقوق ہیں جو ضرورت کے بغیر مال میں واجب تھے، لیکن لازم ہونے والے جن حقوق کا ہم نے ذکر کیا ہے مثلاً ذوی الارحام، یعنی قریبی رشتہ داروں پر انفاق، جب وہ روزی کمانے سے عاجز ہو جائیں، یا مثلاً مضطر شخص کو کھانا کھلانے کا لزوم، تو یہ حقوق فرض اور لازم ہیں۔ زکوٰۃ کے حکم کی بنا پر منسوخ نہیں ہوئے۔

تمام فقہاء کے نزدیک صدقۂ فطر واجب ہے اور زکوٰۃ کے حکم کی بنا پر اس کی منسوخی نہیں ہوئی، حالانکہ ابتداءً ہی اس کا وجوب اللہ کی جانب سے ہوا ہے اور بندے کی طرف سے کسی سبب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ زکوٰۃ نے صدقہ فطر کو منسوخ نہیں کیا۔ الواقدی نے عبداللہ بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ کی فرضیت سے پہلے ہی صدقۂ فطر نکالنے کا حکم دیا تھا۔ پھر جب زکوٰۃ فرض ہو گئی تو آپؐ نے لوگوں کو نہ تو حکم دیا اور نہ ہی انھیں روکا، تاہم لوگ اپنے طور پر صدقۂ فطر نکالتے رہے۔

یہ روایت اگر درست بھی ہو تو پھر بھی صدقۂ فطر کے منسوخ ہو جانے پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ زکوٰۃ کا وجوب صدقۂ فطر کے وجوب کی بقا کی نفی نہیں کرتا۔ علاوہ ازیں بہتر بات یہ ہے کہ زکوٰۃ کی فرضیت صدقۂ فطر پر مقدم ہے کیونکہ سلف کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سورہ حٰمٓ السجدہ مکی سورت ہے اور یہ قرآن کی اوائل سورتوں میں شمار ہوتی ہے۔ اس سورت میں تارک زکوٰۃ کے لیے وعید کا ذکر ہے، ارشاد ہے: وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (مشرکوں کے لیے تباہی ہے جو زکوٰۃ ادا نہیں کرتے اور آخرت کا کفر کرتے ہیں) جب کہ صدقہ فطر کا حکم مدینہ منورہ میں دیا گیا تھا۔ اس سے

یہ بات معلوم ہوگئی کہ زکوٰۃ کی فرضیت صدقۂ فطر کے حکم پر مقدم ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور مجاہد سے قولِ باری: وَاٰتُوْا حَقَّهٗ يَوْمَ حَصَادِهٖ (اور اس کی کٹائی کے دن اس کا حق ادا کردو) کے بارے میں منقول ہے کہ یہ منسوخ نہیں، بلکہ محکم آیت ہے۔ اور ان حضرات کے نزدیک اس میں مذکورہ حق واجب اور زکوٰۃ کے علاوہ ہے۔ رہ گئے وہ حقوق جو ان اسباب کی بنا پر واجب ہوجاتے ہیں جن کا صدور بندوں کی طرف سے ہوتا ہے، مثلاً کفارات اور نذریں۔

آیت میں مذکور مساکین کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔ اس پر ہم انشاءاللہ سورۂ برأت میں روشنی ڈالیں گے۔

آیت میں مذکور ابن السبیل کی تفسیر میں مجاہد سے مروی ہے کہ یہ مسافر ہے۔ قتادہ سے مروی ہے کہ یہ مہمان ہے۔ پہلا قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ مسافر کو ابن السبیل اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ سفر کے اندر راستے میں ہوتا ہے جس طرح مرغابی کو ابن ماء کہا جاتا ہے، کیونکہ یہ پرندہ ہمیشہ پانی میں رہتا ہے۔ ذوالرمہ کا شعر ہے۔ ؎

وردت اعتسافًا والثريا كانها ۔۔۔ علی قمة الراس ابن ماء محلق

(میں گھاٹ پر عشا کے وقت اترا۔ اس وقت ثریا ستارہ سر پر اس طرح تھا کہ گویا وہ منڈلانے والی مرغابی ہو)

آیت میں مذکور سائلین سے مراد وہ لوگ ہیں جو صدقے کے طلبگار ہوں۔ قول باری ہے: وَفِيْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ وَالْمَحْرُوْمِ (اور ان کے اموال میں سائل اور محروم کا بھی حق ہوتا ہے) عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی کہ ان سے معاذ بن المثنیٰ نے، ان سے محمد بن کثیر نے، ان سے سفیان نے، ان سے مصعب بن محمد نے، ان سے یعلیٰ بن ابی یحییٰ نے فاطمہ بنت حسین بن علیؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: سائل کا حق ہوتا ہے خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہوکر کیوں نہ آیا ہو۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے عبید بن شریک نے، ان سے ابوالجماہر نے، ان سے عبداللہ بن زید بن اسلم نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! سائل کو دو، خواہ وہ گھوڑے پر سوار ہوکر کیوں نہ آیا ہو۔ واللہ اعلم۔

قصاص کا بیان

ارشاد باری ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی (تمھارے لیے قتل کے مقدموں میں قصاص کا حکم لکھ دیا گیا ہے) یہ خود کفیل اور مکتفی بالذات کلام ہے اور اسے اپنے مفہوم کی ادائیگی کے لیے مابعد کے کلام کی ضرورت نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر صرف اسی فقرے پر اقتصار کر لیا جاتا تو الفاظ سے اس کے مفہوم کی پوری ادائیگی ہو جاتی۔ اس کلام کا ظاہر تمام مقتولین کے اندر اہل ایمان پر قصاص کا مقتضی ہے۔

قصاص کا مفہوم یہ ہے کہ ایک شخص کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے دوسرے شخص کے ساتھ کیا ہے۔ یہ لفظ اس قول سے ماخوذ ہے: اقتص اثر فلان (فلاں شخص نے فلاں شخص جیسا فعل کیا) قول باری ہے: فَارْتَدَّا عَلٰٓی اٰثَارِھِمَا قَصَصًا (چنانچہ وہ دونوں اپنے نقش قدم پر واپس ہوئے) نیز ارشاد ہے: وَقَالَتْ لِاُخْتِهٖ قُصِّیْهِ (اور اس نے (حضرت موسیٰ کی ماں نے) اس کی (حضرت موسیٰ کی) بہن سے کہا: اس کے نقش قدم پر جاؤ)

قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمْ کے معنی ہیں "تم پر فرض کر دیا گیا" جس طرح یہ قول باری ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ (تم پر روزے فرض کر دیے گئے) نیز: کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْرَاَنِ الْوَصِیَّةُ لِلْوَالِدَیْنِ (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آجائے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین کے لیے وصیت کرے) ایک وقت میں وصیت واجب تھی اسی طرح "صلوات مکتوبات" سے فرض نمازیں مراد ہیں۔

زیر بحث آیت اہل ایمان پر قصاص کے ایجاب کے حکم پر مشتمل ہے، یعنی جب کوئی قتل کا ارتکاب کرے تو اس پر مقتول کا قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ اس حکم میں تمام قسم کے مقتولین شامل ہیں۔ خصوص تو صرف قاتلین میں ہے کیونکہ ان پر قصاص صرف اس وقت فرض ہو گا جب وہ قاتل بنیں گے اس لیے آیت ہر اس شخص پر وجوب قصاص کی مقتضی ہے جس نے کسی آلے کے ذریعے عمداً قتل کا ارتکاب کیا ہو، سوائے ان صورتوں کے جن کی تخصیص کسی شرعی دلیل کی بنا پر ہوئی ہو۔ خواہ مقتول غلام ہو یا ذمی، مذکر ہو یا مؤنث، کیونکہ آیت میں مذکور (الْقَتْلٰی) کا لفظ سب کو شامل ہے۔ مقتولین کے سلسلے میں اہل ایمان پر قصاص کے ایجاب پر مشتمل خطاب کا رخ ان کی طرف ہونا اس امر کا موجب نہیں ہے کہ مقتولین بھی اہل ایمان ہوں کیونکہ ہم پر تو لفظ کے عموم کا

اتباع لازم ہے جب تک خصوص کی دلالت قائم نہ ہو جائے۔

زیر بحث آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو بعض مقتولین کے ساتھ حکم کے خصوص کی موجب ہو اور بعض کے ساتھ نہ ہو۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مقتولین کے اعتبار سے حکم میں دو وجوہ سے تخصیص موجود ہے۔ ایک وجہ تو آیت کے تسلسل میں یہ قول باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ (ہاں اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی (مقتول کا ولی) کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے کے مطابق خونبہا کا تصفیہ ہونا چاہیے) اور کافر چونکہ مسلمان کا بھائی نہیں ہوتا اس لیے آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ یہ اہل ایمان کے مقتولین کے ساتھ خاص ہے۔ دوسری وجہ یہ قول باری ہے: الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى (آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور مونث کے بدلے مونث)

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کی بات دو وجوہ سے غلط ہے، ایک وجہ تو یہ ہے کہ خطاب کا اول حصہ جب سب کو شامل ہے، تو خصوص کے لفظ کے ساتھ اس پر عطف ہونے والا عموم کی تخصیص کا موجب نہیں ہوتا۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ (اور طلاق یافتہ عورتیں تین مرتبہ ایام ماہواری آنے تک اپنے آپ کو روکے رکھیں) آیت کے الفاظ میں تین طلاقوں والی مطلقہ اور تین سے کم والی مطلقہ کے لیے عموم ہے پھر اس پر یہ قول باری عطف ہوا: وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور ان کی عدت پوری ہونے والی ہو تو یا بھلے طریقے سے انھیں روک لو یا بھلے طریقے سے رخصت کر دو) نیز: وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا (ان کے شوہر تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہوں تو اس عدت کے دوران میں انھیں اپنی زوجیت میں واپس لے لینے کے حق دار ہیں) یہ حکم اس مطلقہ کے ساتھ خاص ہے جسے تین سے کم طلاقیں دی گئی ہوں، لیکن اس عطف نے تمام مذکورہ مطلقات پر تین قروء کی عدت کے ایجاب کے سلسلے میں لفظ کے عموم کی تخصیص واجب نہیں کی۔ قرآن میں اس کے نظائر بہت زیادہ ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں بھائی کے ذکر سے از راہ نسب اخوت مراد ہے دین کی جہت سے اخوت مراد نہیں ہے، جس طرح یہ قول باری ہے: وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا (اور عاد کی طرف ان کے بھائی ہود کو بھیجا) جہاں تک قول باری: الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ کا تعلق ہے تو یہ مقتولین کے

بالسے میں لفظ کے عموم کی تخصیص کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ خطاب کا اوّل حصّہ جب مکتفی بالذات ہے تو اس صورت میں ہمارے لیے اسے بعد کے کلام، یعنی: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ میں منحصر کر دینا جائز نہیں ہوگا۔

قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ تاکید کے طور پر صرف اس چیز کا بیان ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور اس حال کا ذکر ہے جس کے تحت کلام ظاہر ہوا ہے۔ یہی بات شعبی اور قتادہ نے بھی بیان کی ہے کہ عرب کے دو قبیلوں کے درمیان جنگ و جدل کا بازار گرم رہا۔ ان میں سے ایک قبیلے کا پلّہ بھاری تھا انھوں نے کہا کہ: ہم صلح پر صرف اس صورت میں رضامند ہوں گے کہ ہمارے غلام کے بدلے تمہارا آزاد قتل کیا جائے اور ہماری عورت کے بدلے تمہارے مرد کی گردن اڑائی جائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى اور اس کے ذریعے اس بات کی تاکید کر دی گئی کہ قصاص صرف قاتل پر فرض ہے کسی اور پر نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو ایسا کرنے سے روک دیا۔ یہی مفہوم اس حدیث کا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: قیامت کے دن اللہ کے نزدیک تین قسم کے لوگ سب سے بڑھ کر سرکش قرار پائیں گے ایک وہ شخص جس نے قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کیا ہو، دوسرا وہ شخص جس نے حرم کے اندر قتل کا ارتکاب کیا ہو اور تیسرا وہ شخص جس نے زمانۂ جاہلیت میں پیش آنے والے کسی دشمن اور قتل کا بدلہ لیا ہو"۔

قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى ان بعض صورتوں کی تفسیر ہے جن پر زیر بحث آیت کے لفظ کا عموم مشتمل ہے۔ یہ بات مذکورہ لفظ کی تخصیص کی موجب نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: گندم کے بدلے گندم برابر برابر۔ نیز اصناف ستہ کا ذکر اس امر کا موجب نہیں ہے کہ ربٰو کا حکم صرف ان ہی اصناف کے اندر محدود رہے اور ان کے سوا دیگر چیزوں سے ربٰو کی نفی ہو جائے۔ اسی طرح قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ لفظ کے اس عموم کی نفی نہیں کرتا جو آیت: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى کے اندر موجود ہے۔

قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ قصاص کے عموم کی تخصیص کا موجب نہیں ہے اور غیر مذکور صورتوں سے قصاص کی نفی نہیں کرتا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس مسئلے

میں اتفاق ہے) کہ آزاد کے بدلے میں غلام کو اور مرد کے بدلے میں عورت کو قتل کر دیا جائے گا۔
اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ آزاد کے بدلے آزاد کی تخصیص نے تمام مقتولین کے سلسلے میں لفظ کے حکم کے موجب (حرف جیم کے زیر کے ساتھ) کی نفی نہیں کی۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قصاص کس طرح مفروض ہو گا جبکہ مقتول کے ولی کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو قاتل کو معاف کر دے اور چاہے تو قصاص لے لے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی پر اسے مفروض نہیں کیا، بلکہ ولی کے لیے اسے قاتل پر فرض کر دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (قتل کے مقدمات میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا ہے) ولی پر قصاص نہیں ہوتا، بلکہ یہ اس کا ایک حق ہوتا ہے۔ یہ بات قاتل پر قصاص کے وجوب کی نفی نہیں کرتی۔ اگرچہ قصاص لینا جس کا حق ہے اسے اس بارے میں اختیار ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا آیت غلام کے قصاص میں آزاد کو، ذمی کے قصاص میں مسلمان کو اور عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دینے پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہم نے پہلے ہی بیان کر دیا ہے کہ خطاب کا اول حصہ تمام مقتولین کے سلسلے قصاص کے عموم کے ایجاب کا مقتضی ہے، نیز یہ کہ آزاد کے بدلے آزاد کی اور اس کے ساتھ مذکورہ دیگر افراد کی تخصیص اس امر کی موجب نہیں ہے کہ قصاص کے ایجاب میں ابتدائے خطاب کے عموم کا اعتبار نہ کرتے ہوئے قصاص کے حکم کو صرف ان مذکورہ افراد تک محدود رکھا جائے۔ قصاص کے ایجاب کے عموم کے سلسلے میں زیر بحث آیت کی نظیر یہ آیت ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ قتل ہو گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق عطا کیا ہے)

یہ آیت ان تمام مقتولین کو شامل ہے جنہیں ظلماً قتل کیا گیا ہو ان کے اولیاء کو ایک سلطان، یعنی اختیار دیا گیا ہے۔ اس سلطان سے مراد قصاص ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد اس صورت میں قصاص ہے جب ایک آزاد مسلمان دوسرے آزاد مسلمان کو قتل کر دے، اس طرح مذکورہ قول باری گویا یوں ہے: ہم نے اس کے ولی کو قصاص کا حق دیا ہے۔ آیت کے جس معنی پر سب کا اتفاق ہو جائے وہ آیت کی مراد قرار پاتا ہے۔ اس طرح گویا قصاص کی بات آیت میں منصوص ہو گئی۔ سلطان کا لفظ اگرچہ مجمل ہے لیکن سب کے اتفاق کی بنا پر اس کی مراد کا مفہوم معلوم ہو گیا: قول باری: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا ایک عموم ہے اور آیت کے ظاہر اور اس کے لفظ کے مقتضا

کے مطابق اس عموم کا اعتبار درست ہے۔

زیر بحث آیت کی نظیر یہ آیت بھی ہے: وَکَتَبْنَا عَلَیْہِمْ فِیْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (اور ہم نے تورات میں فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہے) اس میں اللہ سبحانہ نے یہ بتا دیا کہ مذکورہ حکم بنی اسرائیل پر فرض کر دیا گیا تھا اور یہ حکم تمام مقتولین کے سلسلے میں قصاص کے ایجاب کا عموم ہے۔ امام ابو یوسف نے اس آیت سے غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کر دینے کے مسئلہ میں استدلال کیا ہے۔ امام ابو یوسف کا مسلک یہ ہے کہ ہم سے پہلے انبیاء کی شریعت ہم پر بھی لازم ہے جب تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اس کے نسخ کا ثبوت نہ ہو جائے اور ہمیں قرآن و سنت کے اندر کہیں بھی مذکورہ حکم کا نسخ نہیں ملتا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ یہ حکم ہم پر بھی اسی شکل میں لازم ہے جو اس کے ظاہر لفظ کا مقتضا ہے۔

اس کی ایک اور نظیر یہ آیت ہے: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی طرح کی زیادتی کرو) اس لیے کہ جو شخص قتل کر دیا جائے گا، قاتل کا یہ فعل اس کے ولی کے ساتھ زیادتی شمار ہو گا۔ یہ چیز تمام مقتولین کے سلسلے میں عام ہے۔ اسی طرح قول باری: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ۔ (اور اگر تم بدلہ لینا چاہو تو اتنا ہی دکھ پہنچاؤ جتنا کہ انھوں نے تمھیں پہنچایا ہے) کا عموم آزاد، غلام، مذکر، مؤنث، مسلمان اور ذمی سب کے سلسلے میں قصاص کے وجوب کا مقتضی ہے۔

غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کرنا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آزادوں اور غلاموں کے درمیان قصاص کے مسئلے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ صرف جان کے سلسلے میں آزادوں اور غلاموں کے درمیان قصاص ہے، غلام کے قصاص میں آزاد کو اور آزاد کے قصاص میں غلام کو قتل کر دیا جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ آزادوں اور غلاموں کے درمیان ان تمام زخموں کے اندر بھی قصاص واجب ہے جن کا قصاص ممکن ہے۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ کسی زخم کے اندر آزاد اور غلام کے درمیان کوئی قصاص نہیں ہے، نیز آزاد کے قصاص میں غلام کو قتل کر دیا جائے گا لیکن غلام کے قصاص میں آزاد

کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر غلام قتل کا مجرم ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، لیکن غلام کے لیے آزاد سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ انھوں نے کہا ہے کہ غلام کسی آزاد کو قتل کر دے تو اس صورت میں مقتول کے ولی کو اختیار ہو گا کہ وہ اس کے بدلے میں قاتل غلام کی ذات پر قبضہ کر لے۔ اس صورت میں وہ غلام اس کا ہو جائے گا۔ اگر غلام کسی آزاد کے خلاف قتل سے کم تر درجے کا جرم کرے، یعنی اسے زخمی کر دے تو مجروح اگر چاہے اس سے قصاص لے سکتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ جان کے سلسلے میں جس پر قصاص جاری ہو گا زخموں کے سلسلے میں بھی اس پر قصاص جاری ہو گا، نیز غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی جان لینے سے کم تر جرم کے اندر غلام کے لیے آزاد سے قصاص لیا جائے گا۔ جان کے سلسلے میں آزادوں اور غلاموں کے درمیان قصاص کے وجوب پر زیر بحث آیت کی دلالت کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں حکم کو مقتولین تک محدود رکھا گیا ہے اور اس میں جان لینے سے کم تر جرم، یعنی زخموں کا ذکر نہیں ہے۔

مقتولین، نیز سزا اور اعتداء کے بیان کے سلسلے میں ہم نے قرآن کی آیتوں کے عموم کا تمام تر جو ذکر کیا ہے وہ غلام کے قصاص میں آزاد کو قتل کر دینے کا مقتضی ہے، نیز جب سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ آزاد کے قصاص میں غلام کو قتل کر دیا جائے گا، تو اس سے ضروری ہو گیا کہ غلام کے قصاص میں آزاد کو بھی قتل کر دیا جائے، کیونکہ یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ زیر بحث آیت میں غلام بھی مراد ہے۔ آیت کے مقتضیٰ نے مقتول اور قاتل غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے، اس لیے آیت سب کے لیے عام ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ یّٰاُولِی الْاَلْبَابِ (عقل و خرد رکھنے والو، تمھارے لیے قصاص میں زندگی ہے) یہاں اللہ سبحانہ نے یہ بتایا ہے کہ اس نے قصاص اس لیے واجب کر دیا کہ اس میں ہمارے لیے زندگی ہے۔ یہ خطاب آزاد اور غلام سب کو شامل ہے، کیونکہ عقل و خرد کے مالک ہونے کی صفت سب کو شامل ہے اور جب یہ علت سب کے اندر موجود ہوتی ہے تو پھر آیت کے حکم کو ان میں سے بعض تک محدود رکھنا اور بعض کو اس سے خارج کر دینا جائز نہیں ہے۔

سنت کی جہت سے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ یہ ارشاد غلاموں اور آزادوں سب کے لیے عام ہے، اس لیے دلالت کے

بغیر اس میں سے کسی کی تخصیص نہیں ہو سکتی۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلام اگر قاتل ہو تو وہ مذکورہ حدیث کے مطابق سلوک کا حق دار ہوگا۔ یہی بات اس صورت میں بھی ہونی چاہیے۔ جب غلام مقتول ہو کیونکہ حدیث میں غلام کے قاتل یا مقتول ہونے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاق حدیث میں فرمایا ہے کہ مسلمانوں کی ذمہ داری پوری کرنے کے سلسلے میں ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرے گا۔ یہ ادنیٰ شخص غلام ہے اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اوّل خطاب میں آپؐ نے غلام کا ارادہ نہیں فرمایا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ معترض کی یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر غلام قاتل ہو تو وہ مراد ہوگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا دوسرا حصہ جس کا ذکر معترض نے کیا ہے قاتل ہونے کی صورت میں غلام کے مراد ہونے سے مانع نہیں بنا تو پھر مقتول ہونے کی صورت میں غلام کے مراد ہونے سے بھی مانع نہیں بن سکتا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ ارشاد میں غیر غلام سے غلام کی تخصیص نہیں ہے، بلکہ مراد یہ ہے کہ "گنتی کے اعتبار سے مسلمانوں کا ادنیٰ شخص، یعنی ان میں سے ایک شخص۔ اس لیے اول خطاب کے حکم کو آزاد تک محدود رکھنا اور غلام کو اس میں شامل نہ کرنے کے ایجاب کے ساتھ خطاب کے زیر بحث حصے کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے کہ: مسلمانوں کا غلام بھی ان کی ذمہ داری پوری کرنے میں کوشش کرے گا۔ پھر بھی آپؐ کا یہ ارشاد آزاد کے خون کے ساتھ غلام کے خون کی یکسانیت کا موجب نہ بنتا، کیونکہ یہ ایک اور حکم ہے جس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نئے سرے سے ذکر کیا۔ اور اس کے ساتھ غلام کو اس لیے مخصوص کر دیا کہ مسلمانوں کی ذمہ داری نبھانے کے سلسلے میں غیر غلام بھی بطریق اولیٰ کوشش کرے گا۔ اور جب اس حکم میں غلام کی تخصیص اس بات کی موجب نہیں ہے کہ اس حکم کے ساتھ غلام ہی مخصوص ہے اور اس میں غیر غلام شامل ہے، تو پھر قصاص کے حکم کی تخصیص کے لیے اس کا موجب نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

اگر یہاں کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ خون میں باہم مماثلت کا مقتضی ہے، جبکہ غلام آزاد کی مثل نہیں ہوتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خون کے اندر غلام کو آزاد کی مثل قرار دیا ہے کیونکہ آپؐ نے ان کی مماثلت کے حکم کو اسلام کے ساتھ معلق کر دیا ہے۔ اس لیے جو شخص یہ کہے گا کہ غلام آزاد کا مکافی اور مماثل نہیں ہے وہ کسی دلالت کے بغیر آپؐ کے حکم سے بغاوت کرنے والا شمار ہوگا۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی ہم سے عبدالباقی بن القانع نے روایت کی ہے، ان سے معاذ بن المثنیٰ نے، ان سے محمد بن کثیر نے، ان سے سفیان نے اعمش سے، انھوں نے عبداللہ بن مرّہ سے، اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو مسلمان اس بات کی گواہی دے رہا ہو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں اس کا خون تین میں سے کسی ایک صورت کے سوا حلال نہیں ہوگا۔ ایک تو یہ کہ وہ تارک اسلام ہو کر مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہو جائے، دوم یہ کہ وہ شادی شدہ زانی ہو اور سوم یہ کہ جان کے بدلے جان کا معاملہ ہو۔ اس ارشاد میں آپ نے آزاد اور غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور جان کے بدلے جان کا قصاص واجب کر دیا۔ آپ کا یہ ارشاد اس حکم سے مطابقت رکھتا ہے جسے اللہ سبحانہٗ نے بنی اسرائیل پر اس کی فرضیت کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ مذکورہ بالا حدیث دو باتوں پر مشتمل ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ جو بات بنی اسرائیل پر فرض کر دی گئی تھی اس کا حکم ہم پر بھی باقی ہے اور دوسری بات یہ کہ ایجاب قصاص کے سلسلے یہ حدیث مکتفی بالذات ہے اور جانوں کے لیے عام ہے۔ اس پر سنت کی جہت سے وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے۔ ان سے موسیٰ بن زکریا التستری نے، ان سے سہل بن عثمان العسکری ابو معاویہ نے اسماعیل بن مسلم سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قتلِ عمد میں قصاص ہے، اِلّا یہ کہ اس کا ولی معاف کر دے۔

یہ ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ اول یہ کہ ہر قتل عمد میں قصاص کا ایجاب ہے اور غلام کے قاتل پر بھی اس کا ایجاب ہے۔ دوم یہ کہ اس ارشاد کے ذریعے آپؐ نے مال کے وجوب کی نفی کر دی۔ اس لیے کہ اگر قصاص کے ساتھ تخییر کے طور پر مال بھی واجب ہوتا تو آپؐ صرف قصاص کے ذکر پر اقتصار نہ کرتے، بلکہ مال کا بھی ذکر کر دیتے۔ اس پر نظر اور عقلی استدلال کی جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یوں کہ غلام کا خون بھی محفوظ ہوتا ہے اور اسے وقت کا گزر جانا رفع نہیں کرتا جبکہ مقتول غلام قاتل کا بیٹا نہ ہوا اور نہ ہی اس کی ملکیت ہو۔ اس بنا پر غلام اجنبی آزاد شخص کے مشابہ ہو گیا اور ان دونوں کے درمیان قصاص واجب ہو گیا جس طرح اسی علت کی بنا پر اس صورت میں غلام پر قصاص واجب ہو جاتا ہے جب وہ کسی آزاد کو قتل کر دے۔ اگر غلام کو کوئی شخص قتل کر دے تو مذکورہ علت کی بنا پر بھی قاتل

پر قصاص واجب ہو جانا چاہیے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے جو حضرات غلام کے قصاص میں آزاد شخص کو قتل کر دینے کی بات تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک اس کی وجہ وہ نقص اور کمی ہے جو غلامی کے سبب غلام کے اندر ہوتی ہے۔ حالانکہ جان کے اندر مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا۔ مساوات کا اعتبار تو جان کے نقصان سے کم تر نقصانات کے اندر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دس آدمی مل کر ایک آدمی کو قتل کر دیں تو اس کے قصاص میں ان سب کو قتل کر دیا جائے گا اور مساوات کا اعتبار نہیں ہوگا اسی طرح اگر ایک صحیح الاعضا شخص کسی مفلوج اور مریض شخص کو قتل کر دے تو اسے اس کے بدلے میں قتل کر دیا جائے گا۔ اسی طرح عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دیا جاتا ہے، حالانکہ عورت ناقص العقل اور ناقص الدین ہوتی ہے اور اس کی دیت مرد کی دیت سے کم ہوتی ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قصاص کے ایجاب میں جان کے اندر مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ ناقص کے قصاص میں کامل کو قتل کر دیا جاتا ہے۔ یہ حکم جان سے کم تر جرائم، یعنی زخموں کے اندر جاری نہیں ہوتا کیونکہ فقہاء کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ قطع نہیں کیا جائے گا، البتہ بیمار جان کے قصاص میں تندرست جان لے لی جائے گی۔ لیث نے حکم سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی غلام کو عمداً قتل کرے گا تو قصاص لازم ہو جائے گا۔

آقا کا غلام کو قتل کر دینا

اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ان کی ایک مختصر تعداد نے کہا ہے کہ مقتول کے قصاص میں آقا کو قتل کر دیا جائے گا، لیکن عامۃ الفقہاء کی رائے ہے کہ آقا کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ جو حضرات آقا کو قتل کر دینے کے قائل ہیں انھوں نے اس سلسلے میں درج ذیل آیات سے اسی طریقے پر استدلال کیا ہے جس طریقے سے ہم نے آزاد کے بدلے آزاد کو قتل کر دینے کے سلسلے میں کیا ہے۔ مثلاً یہ قول کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى، اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ تا آخر آیت۔ نیز: اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ۔ نیز فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ حضرت سمرہؓ بن جندب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے

فرمایا: جو شخص اپنے غلام کو قتل کر دے گا ہم اسے قتل کر دیں گے اور جو شخص اپنے غلام کی ناک کاٹ لے گا ہم اس کی ناک کاٹ دیں گے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ محولہ بالا آیات کے ظاہر میں ان حضرات کے حق میں کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ اللہ سبحانہٗ نے تو ان آیات میں مولیٰ کو قصاص لینے کا حق اپنے اس ارشاد کی رُو سے دیا ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طریقے سے قتل کر دیا جائے اس کے ولی کو ہم نے اس کے قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے) غلام کا ولی اس کا آقا ہوتا ہے، غلام کی زندگی میں بھی اور اس کی موت کے بعد بھی کیونکہ غلام کسی چیز کا مالک ہوتا اور نہ چیز اس کی ملکیت میں آتی ہے تو وہ اس کے آقا کی ہو جاتی ہے، میراث کی جہت سے نہیں بلکہ ملکیت کی جہت سے، جب آقا ہی اس کا ولی ہوتا ہے تو پھر اس کے لیے اپنی ذات سے قصاص لینے کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس کی حیثیت اس شخص جیسی نہیں ہوتی جو اپنے مورث کو قتل کر دے۔ ایسی صورت میں قاتل پر قصاص واجب ہو جاتا ہے اور وہ مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وارث کو جو مال حاصل ہوتا ہے وہ تو مورث کی ملکیت سے اس کی طرف منتقل ہوتا ہے اور قاتل وارث نہیں ہوتا اس لیے اس پر قصاص کا وجوب اس کی اپنی ذات کے اعتبار سے نہیں ہوتا، بلکہ اس کے غیر کے اعتبار سے ہوتا ہے جبکہ دوسری طرف صورت حال یہ ہے کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا کہ وہ چیز اس کے آقا کی طرف میراث میں منتقل ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام کا بیٹا قتل کر دیا جائے تو اس کے قاتل پر غلام کے لیے قصاص کا حق ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام کو کسی چیز کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح غلام کے غیر پر غلام کے لیے قصاص ثابت نہیں ہوگا اور جب غلام کے لیے اس کے بیٹے کا قصاص اس کے قاتل پر واجب ہوگا تو اس قصاص کا حق اس کے آقا کو حاصل ہو جائے گا۔ اسے حاصل نہیں ہوگا۔ اسی وجہ سے یہ بات جائز نہیں کہ اگر آقا اپنے غلام کو قتل کر دے تو اس کا قصاص اس کے آقا پر واجب کر دیا جائے گا۔

قرآن مجید کی اس آیت سے بھی پتہ چلتا ہے کہ غلام کے لیے درج بالا امر کا ثبوت نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے: ضَرَبَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوْكًا لَّا يَقْدِرُ عَلٰى شَيْءٍ (اللہ ایک مثال دیتا ہے۔ ایک تو ہے غلام جو دوسرے کا مملوک ہے اور خود کسی بات کا اختیار نہیں رکھتا) اس آیت کے ذریعے اللہ سبحانہٗ نے ہر چیز سے غلام کی ملکیت کی عمومی نفی کر دی۔ اس لیے اب یہ بات

جائز نہیں رہی کہ اس کا کسی پر کوئی حق ثابت ہو جائے اور جیسے یہ بات جائز نہیں رہی کہ غلام کے حق میں کوئی چیز ثابت ہو جائے اور علام ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ وہ خود غیر کی ملکیت ہوتا ہے اور اس کے لیے جو چیز واجب ہوتی ہے اس کا حقدار بھی اس کا آقا ہوتا ہے، تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ آقا پر غلام کے لیے قصاص واجب نہیں ہو سکتا۔ اس معاملے میں غلام آزاد کی طرح نہیں ہو سکتا کیونکہ آزاد کے حق میں کسی اور پر قصاص واجب ہو سکتا ہے اور پھر اس کی جہت سے قصاص لینے کا یہ حق اس کے ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر اس کے ورثاء اپنے اپنے حصوں کی نسبت سے قصاص کے اس حق کے وارث قرار پاتے ہیں۔ جو وارث اپنے اس مورث کو قتل کرنے کی وجہ سے وراثت سے محروم رہتا ہے وہ اس قصاص کا بھی وارث نہیں ہوتا۔ قصاص لینے کا حق صرف ان لوگوں کو ملتا ہے جو مقتول کے وارث قرار پاتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ اس جہت سے غلام کا خون اس کے مال کی طرح نہیں ہے، اس لیے کہ آقا اسے قتل کرنے کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے خلاف قتل کے اقرار کا مالک ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے آقا غلام کے خون کے سلسلے میں اجنبی یعنی تیسرے آدمی کی طرح ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ آقا اس کے قتل کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے خلاف قتل کے اقرار کا مالک ہوتا ہے، تاہم وہ اس کا ولی ہوتا ہے اور اس کے قاتل سے قصاص لینے کا حق دار ہوتا ہے۔ بشرطیکہ قاتل کوئی تیسرا آدمی ہو۔ آقا کو مذکورہ حق اس بنا پر حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ یہ حق اسے میراث کی جہت سے حاصل نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ آقا ہی غلام کے قاتل سے قصاص لینے کا حق رکھتا ہے، غلام کے رشتہ دار اس حق کے مالک نہیں ہوتے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ وہ غلام کے قصاص کا اسی طرح مالک ہوتا ہے جس طرح وہ اس کی گردن کا مالک ہوتا ہے۔ اس بنا پر اگر آقا ہی اپنے غلام کا قاتل ہو تو آقا کے سوا کسی اور کو آقا سے اس کا قصاص لینا جائز نہیں ہوگا۔

قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ کے سلسلے میں یہ بات کہنا جائز نہیں ہے کہ آیت کے خطاب کا رخ اس صورت میں آقا کی طرف ہوگا جب وہ اپنے غلام کو قتل کر دینے کی بنا پر معتدی، یعنی زیادتی کرنے والا ہو، اس لیے کہ اگرچہ آقا اپنے غلام کو قتل کر کے اور اپنا مال ضائع کرنے کی بنا پر اپنی ذات کے ساتھ زیادتی کرنے والا ہوگا، تاہم یہ بات درست نہیں ہوگی کہ آیت میں اس سے یہ خطاب ہو کہ وہ اپنی ذات سے قصاص وصول کر لے اور نہ ہی یہ بات

درست ہو گی کہ مذکورہ خطاب آقا کے سوا کسی اور کو ہو کہ وہ آقا سے اس کے غلام کے قتل کا قصاص لے لے، کیونکہ ایسی صورت میں آقا اس دوسرے شخص کے ساتھ زیادتی کرنے والا نہیں ہو گا، جبکہ اللہ سبحانہ نے اس شخص کے لیے حق واجب کیا ہے جس کے ساتھ زیادتی ہوئی ہو، کسی اور کے لیے یہ حق واجب نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قتل کی اس صورت میں امام المسلمین آقا سے قصاص لے گا، جس طرح وہ اس شخص سے قصاص لیتا ہے جس نے کسی لاوارث شخص کو قتل کر دیا ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام المسلمین تو صرف ایسا قصاص لے سکتا ہے جسے لینے کا حق تمام مسلمانوں کے لیے ثابت ہو، جب تمام مسلمان مقتول کی میراث کے مستحق قرار پائیں، جب کہ غلام کی کوئی میراث نہیں ہوتی کہ تمام مسلمانوں کے لیے اس کے قاتل سے قصاص لینے کا حق ثابت ہو جائے، چنانچہ یہ بات جائز نہیں کہ مذکورہ حق امام المسلمین کے لیے ثابت ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام خطأً قتل ہو جائے تو اس صورت میں اس کا آقا ہی قاتل سے اس کی قیمت وصول کرنے کا مستحق ہوتا ہے۔ دیگر مسلمان یا امام المسلمین اس کا مستحق نہیں ہوتا، نیز اگر لاوارث آزاد شخص خطأً قتل ہو جائے تو اس کی دیت بیت المال میں چلی جاتی ہے۔ یہی حکم قصاص کا بھی ہو گا کہ اگر قصاص آقا پر ثابت ہو جائے تو امام اس قصاص کا حقدار نہیں ہو گا بلکہ آقا ہی اس کا حقدار ہو گا اور چونکہ آقا کی ذات پر اس حق کا ثبوت محال ہو گا اس لیے یہ حق باطل ہو جائے گا۔

حضرت سمرہؓ بن جندب کی جس حدیث کا بحث کی ابتدا میں حوالہ دیا گیا ہے اس کی معارض حدیث بھی موجود ہے۔ اس کی روایت ابن قانع نے کی ہے، ان سے المقبری نے، ان سے خالد بن یزید بن صفوان النوفلی نے، ان سے ضمرہ بن ربیعہ نے حضرت ابن عیاشؓ سے، نیز اوزاعی نے عمرو بن شعیب سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا، یعنی اپنے والد سے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو عمداً قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کوڑے لگائے اور ایک سال کے لیے جلاوطن کر دیا، نیز وظائف سے اس کا حصہ ساقط کر دیا، لیکن اس سے غلام کے قتل کا قصاص نہیں لیا۔ اس روایت نے حضرت سمرہؓ بن جندب کی روایت کردہ حدیث کے ظاہر سے ثابت ہونے والے حکم کی نفی کر دی ہے جس سے ان حضرات نے استدلال کیا ہے جو غلام کے قصاص میں اس کے قاتل آقا کو قتل کر دینے کے قائل ہیں۔ یہ روایت مذکورہ حکم کی نفی کرنے کے ساتھ ساتھ ان آیات کے ظاہر، نیز ان کے معانی کے ساتھ مطابقت بھی رکھتی ہے جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

وہ معانی یہ ہیں کہ اللہ سبحانہ نے آقا کے لیے اپنے غلام کے قصاص کا ایجاب کر دیا ہے نیز غلام کی ملکیت میں کسی چیز اور حق کے آنے کی نفی کر دی ہے، چنانچہ ارشاد ہے:
(اور خود کسی بات کا اختیار نہیں رکھتا)

اگر حضرت سمرہؓ کی روایت کردہ حدیث تنہا ہوتی اور اس کی معارض وہ روایت نہ ہوتی جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے تو بھی اس کی قطعیت کا جواز نہ ہوتا کیونکہ اس میں اس کے ظاہر کے سوا دوسرے معانی کا بھی احتمال ہے۔ وہ یہ کہ عین ممکن ہے مذکورہ آقا نے مقتول غلام کو پہلے آزاد کر دیا ہو اور اس کے بعد اسے قتل کر دیا ہو، یا اس کی ناک کان کاٹ لیے ہوں، یا یہ کہ اس نے عملی طور پر یہ قدم نہ اٹھایا ہو بس اسے اس کی دھمکی دی ہو اور یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچ گئی ہو اور آپؐ نے فرمایا ہو کہ: جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کر دیں گے یعنی اپنے آزاد کردہ غلام کو جو کبھی اس کا غلام تھا۔ لغت اور عرف میں اس قسم کا اطلاق عام ہے۔

ایک دفعہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے ہی فجر کی اذان دے دی تو آپؐ نے فرمایا: لوگو آگاہ رہو یہ عبد سو گیا تھا۔ حالانکہ حضرت بلالؓ اس وقت عبد یعنی غلام نہیں تھے بلکہ آزاد تھے۔

اسی طرح حضرت علیؓ کی خلافت کے زمانے میں ان کے مقرر کردہ شریح نے وراثت کے ایک مسئلے میں غلط فیصلہ سنایا تھا۔ مسئلہ یہ تھا کہ ایک شخص وفات پا گیا تھا اور اس کے دو چچا زاد بھائی رہ گئے تھے۔ ان میں سے ایک بھائی اس کا اخیافی بھی تھا، یعنی دونوں کی ماں ایک تھی۔ شریح نے میراث اخیافی بھائی کو دے دی۔ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اس پھوڑے ہونٹ والے غلام کو میرے پاس لاؤ۔ حضرت علیؓ نے ان کے بارے میں غلام کا لفظ اس لیے استعمال کیا کہ زمانہ جاہلیت میں ان پر غلامی کا دور گزرا تھا۔

قول باری ہے: وَآتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ (اور یتیموں کو ان کے اموال دے دو) اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو کبھی یتیم تھے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: یتیم بچی سے اس کی ذات کے بارے میں رائے لی جائے گی۔ یعنی وہ بالغ لڑکی جو کبھی یتیم رہی تھی۔ یہاں اس امر میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: جو شخص اپنے غلام کو قتل کرے گا ہم اسے قتل کر دیں گے۔ کا جو مفہوم ہم نے بیان کیا ہے اس میں وہ شخص مراد ہو جو پہلے غلام تھا اور بعد میں آزاد ہو گیا ہو۔

ہماری اس وضاحت سے اس شخص کے وہم کا بھی ازالہ ہو گیا جو یہ سوچتا ہے کہ آقائے نعمت (آزاد کرنے والے آقا) سے اس کے مولائے اسفل (آزاد کردہ غلام) کے قتل کا قصاص نہیں لیا جائے گا جس طرح باپ سے اس کے بیٹے کے قتل کا قصاص نہیں لیا جاتا، جبکہ عین ممکن تھا کہ کسی کو اس بات کا گمان ہو جائے کہ قصاص نہ لینے کا حکم دے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آقائے نعمت کا حق باپ کے حق کی طرح قرار دیا ہے۔ اس کے خلاف دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے: کوئی ولد اپنے والد کے احسانات کا بدلہ چکا نہیں سکتا اِلّا یہ کہ وہ اپنے والد کو کسی کا غلام پائے اور پھر اسے خرید کر آزاد کر دے۔ آپؐ نے بیٹے کی طرف سے اپنے باپ کو آزاد کر دینے کے عمل کو باپ کا حق ادا کرنے نیز اس کے احسانات کا بدلہ چکا دینے کے مساوی قرار دیا۔

مردوں اور عورتوں کے درمیان قصاص

قول باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى نیز: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا۔ ان آیات کے ظواہر جس طرح جان کے سلسلے میں غلاموں اور آزادوں کے درمیان قصاص کے موجب ہیں اسی طرح جان کے سلسلے میں یہ مردوں اور عورتوں کے درمیان بھی قصاص کی موجب ہیں۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد امام زفر اور قاضی ابن شبرمہ کا قول ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان صرف جان کا قصاص ہے۔ ابن شبرمہ سے ایک اور روایت کے مطابق ان کے درمیان جان سے کم تر جرم، یعنی زخموں کا بھی قصاص ہے۔ ابن ابی لیلیٰ، امام مالک، سفیان ثوری، لیث بن سعد، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ مردوں اور عورتوں کے درمیان جان اور جان لینے سے کم تر جرم، یعنی زخموں کا قصاص ہے۔ البتہ لیث کا قول ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی کے خلاف مذکورہ جرم کرے تو وہ اس کی دیت ادا کرے گا۔ اس سے بیوی کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر کوئی عورت کسی مرد کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کے مال سے نصف دیت وصول کر لی جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب کوئی عورت کسی مرد کو زخمی کر دے۔ اگر مرد کسی عورت کو قتل یا زخمی کر دے، تو اس پر قصاص لازم ہو جائے گا اور اس پر کوئی چیز لوٹائی نہیں جائے گی۔

سلف سے بھی اس بارے میں اختلاف رائے منقول ہے۔ قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک عورت کے قتل پر اس کے قاتلین سے جن کا تعلق صنعا (یمن) سے تھا قصاص لیا تھا۔ عطاء، شعبی اور محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دیا جائے گا۔ اس بارے میں حضرت علیؓ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔ لیث نے حکم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ سے روایت بیان کی ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کو عمداً قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ عطاء، شعبی اور حسن بصری سے مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: مقتولہ کے ورثاء چاہیں تو قاتل مرد کو قتل کر دیں اور مرد کی نصف دیت ادا کر دیں اور اگر چاہیں تو مرد کی نصف دیت وصول کر لیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ سے مروی دونوں قول مرسل ہیں کیونکہ ان کے راویوں میں سے کسی نے بھی حضرت علیؓ سے کسی چیز کا سماع نہیں کیا۔ اگر یہ دونوں روایتیں ثابت بھی ہو جائیں تو باہم متعارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس سلسلے میں حضرت علیؓ سے کوئی روایت موجود نہیں ہے، البتہ حکم کی روایت جس میں قصاص کے ایجاب کی بات کہی گئی ہے، مال کی بات نہیں کی گئی، اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ ظاہر کتاب نے اس کی موافقت ہے۔ قول باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى۔ قصاص کی موجب تمام آیات میں دیت کا کوئی ذکر نہیں ہے اور یہ بات تو جائز ہی نہیں کہ نص پر اس جیسی نص کے بغیر اضافہ کر دیا جائے کیونکہ نص پر اضافہ اس نص کے نسخ کا موجب ہوتا ہے۔

ابن نافع نے روایت بیان کی، ان سے ابراہیم بن عبداللہ نے، ان سے محمد بن عبداللہ الانصاری نے، ان سے حمید نے انس بن مالک سے کہ الربیع بنت النضر نے ایک لونڈی کو طمانچہ مار کر اس کے سامنے کا دانت توڑ دیا۔ اس کے لواحقین کو جرمانہ کی ادائیگی کی پیشکش کی گئی، لیکن انھوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس پہنچ گئے۔ آپ نے انھیں قصاص لینے کا حکم دیا۔ یہ سن کر الربیع کے بھائی حضرت انسؓ بن النضر حاضر ہوئے اور عرض کیا: اللہ کے رسولؐ، کیا الربیع کا دانت توڑا جائے گا؟ نہیں، اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق دے کر مبعوث کیا ہے ایسا نہیں ہو سکتا۔ یہ سن کر آپؐ نے فرمایا: اے انس، اللہ کی کتاب یعنی اس کا مقرر کردہ فرض قصاص ہے۔ پھر ندکورہ لونڈی کے لواحقین نے یہ معاملہ رفع دفع کر کے الربیع بنت النضر کو معاف کر دیا۔ جب یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ملی تو آپؐ نے فرمایا: اللہ کے بندوں میں ایسے افراد بھی ہیں جو

اگر اللہ کے نام قسم کھا بیٹھیں تو اللہ ان کی قسم پوری کر دے۔ اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح کر دیا کہ اللہ کی کتاب میں جو حکم ہے وہ قصاص کا حکم ہے، مال کا حکم نہیں ہے، اس لیے قصاص کے ساتھ مال کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے۔ وہ یہ کہ اگر مقتول کی جان کا قصاص واجب نہ ہو تو پھر مال دینے کے ساتھ اس کا ایجاب جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں مال جان کا بدل ہو جائے گا اور یہ بات درست نہیں ہے کہ مال کے بدلے کسی کی جان لے لی جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص اس پر رضامند ہو جائے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور اس کے بدلے اس کے وارث کو مال دے دیا تو ایسا کرنا درست نہیں ہوگا۔ وضاحت سے یہ بات باطل ہو گئی کہ قصاص مال دینے پر موقوف ہو جاتا ہے۔

حسن بصری اور عثمان البتی کا مسلک ہے کہ عورت اگر قتل کا ارتکاب کرے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا اور اس کے مال سے نصف دیت وصول کر لی جائے گی۔ اس قول کی تردید ان آیات کے ظواہر سے ہوتی ہے جو قصاص کو واجب کرتی ہیں اور اس سے ایک ایسے حکم کا اضافہ ہو جاتا ہے جس کا ذکر ان آیات میں نہیں ہے۔

قتادہ نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لونڈی کو قتل کر دیا جس نے پازیب پہن رکھی تھی۔ یہودی کو پکڑ کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا اور آپؐ نے قصاص میں اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔ زہری نے ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے، انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے اپنے دادا سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کے قصاص میں مرد کو قتل کر دیا جائے گا۔ نیز حضرت عمرؓ سے ثابت ہے کہ آپ نے ایک عورت کے قصاص میں قاتلین کی پوری جماعت کو قتل کرا دیا تھا اور اس سلسلے میں آپ کے ہم مرتبہ صحابۂ کرام میں سے کسی کی طرف سے بھی اختلاف رائے کا اظہار نہیں ہوا تھا اس جیسی بات اجماع کی صورت ہوتی ہے۔

عورت کے قصاص میں مرد کو مال کے بدل کے بغیر قتل کر دیا جائے گا۔ اس پر وہ باتیں دلالت کرتی ہیں جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں، یعنی تندرست اور مریض عورتوں کے درمیان مساوات کا اعتبار ساقط ہوتا ہے۔ عاقل کو دیوانے کے قصاص میں اور مرد کو بچے کے قصاص میں قتل کر دیا جاتا ہے۔ یہ بات جانوں کے اندر مساوات کے اعتبار کے سقوط پر دلالت کرتی ہے۔

جہاں تک ان جرائم کا تعلق ہے جو جان لینے کے جرم سے کم تر ہوں، یعنی مختلف قسم کے زخم تو ان میں مساوات کا اعتبار واجب ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ مفلوج ہاتھ کے قصاص میں تندرست ہاتھ کاٹا نہیں جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب نے جان لینے سے کم تر جرائم کے اندر مردوں اور عورتوں کے درمیان نیز آزاد اور غلاموں کے درمیان قصاص کو واجب نہیں کیا، اس لیے کہ جان سے کم تر اشیاء یعنی انسانی اعضاء آپس میں غیر مساوی ہوتے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ نے مرد کے ہاتھ کے بدلے غلام کا ہاتھ، نیز عورت کا ہاتھ کیوں نہیں قطع کیا جس طرح تندرست ہاتھ کے بدلے مفلوج ہاتھ قطع کر دیتے ہیں؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ موقع پر قصاص کا سقوط نقص کی جہت سے نہیں ہوا، بلکہ ان اعضاء کے احکام میں اختلاف کی بنا پر ہوا ہے۔ اور یہ صورت اس جیسی بن گئی ہے کہ مثلاً دائیں ہاتھ کے قصاص میں بایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔

ہمارے اصحاب نے جان لینے سے کم تر جرم میں عورتوں کے درمیان قصاص کو واجب کر دیا کیونکہ طرفین کے اعضاء یکساں ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس جان سے کم تر جرم میں غلاموں کے درمیان قصاص واجب نہیں کیا کیونکہ غلاموں میں طرفین (مجرم اور جرم کی زد میں آنے والے) کے درمیان مساوات کا علم صرف قیمتیں لگا کر نیز ظن غالب سے کام لے کر ہی ہو سکتا ہے اس لیے قصاص واجب نہیں ہوا، جس طرح کسی کا نصف بازو کاٹ ڈالنے والے مجرم کا ہاتھ نصف بازو سے نہیں کاٹا جا سکتا کیونکہ اس بارے میں علم تک رسائی کا ذریعہ اجتہاد ہے اس لیے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔

ہمارے اصحاب کے نزدیک غلام کے اعضاء کا حکم ہر اعتبار سے اموال کے حکم میں ہوتا ہے اس لیے مجرم کے عاقلہ پر کوئی چیز لازم نہیں ہو گی، بلکہ مجرم کے مال میں جرمانہ کا لزوم ہو گا لیکن جان کے اندر یہ بات نہیں ہوتی کیونکہ قتل خطا میں دیت کا لزوم عاقلہ پر ہوتا ہے اور اس میں کفارہ واجب ہوتا ہے اس طرح یہ صورت اموال کے خلاف کیے جانے والے جرائم سے مختلف ہو گئی۔

کافر کے بدلے میں مومن کا قتل

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی کا قول ہے۔

کہ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے گا۔ قاضی ابن شبرمہ، سفیان ثوری، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ قتل نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مسلمان نے ذمی کو دھوکے سے مار ڈالا ہو تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا ورنہ نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم گزشتہ صفحات میں جن آیات کا ذکر کرتے آئے ہیں ان سب کا ظاہر ذمی کے قصاص میں مسلمان کے قتل کو واجب کرتا ہے کیونکہ کسی بھی آیت میں مسلمان اور ذمی کے درمیان اس سلسلے میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ قول باری: کُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰی سب کے لیے عام ہے۔ اسی طرح قول باری: اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی بھی سب کے لیے عام ہے۔

آیت کے سیاق میں ارشاد باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ میں کوئی دلالت نہیں ہے جس سے پتہ چلتا ہو کہ آیت کا اول حصہ صرف مسلمانوں کے ساتھ مخصوص ہے اور اس میں کفار داخل نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں نسب کی جہت سے اخوت کا احتمال بھی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جن امور پر عموم کا لفظ مشتمل ہو ان میں سے بعض کا ایک مخصوص حکم کے ساتھ عطف جملے کے حکم کی تخصیص پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ ہم آیت کے حکم پر بحث کے دوران ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح قول باری: وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ تا آخر آیت، کا عموم کافر کے قصاص میں مومن کو قتل کر دینے کا متقضی ہے۔ اس لیے کہ ہم سے پہلے انبیاء کی شریعت ہمارے حق میں ثابت ہوتی ہے جب تک اللہ سبحانہ اس شریعت کو اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی منسوخ نہ کر دے اگر مذکورہ شریعت منسوخ نہ ہو تو یہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہو جاتی ہے۔

ارشاد باری ہے: اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ هَدَى اللّٰهُ فَبِهُدٰىهُمُ اقْتَدِهْ (یہ وہ ہیں جنہیں اللہ نے ہدایت دی تم بھی ان کی ہدایت کی پیروی کرو) مذکورہ آیت یعنی: اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ تا آخر آیت میں جو حکم مذکور ہے وہ ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم دلالت کرتا ہے جو آپ نے دانت کے قصاص کے سلسلے میں دیا تھا اور جس کا ذکر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث میں موجود ہے۔ یہ حدیث ہم پہلے ہی بیان کر چکے ہیں کہ جب حضرت انس بن النضر رضی اللہ عنہ کی بہن الربیع نے ایک لونڈی کو طمانچہ مار کر اس کے سامنے کا دانت توڑ دیا اور بھائی نے کہا کہ: میری بہن کا دانت نہ توڑا جائے گا۔ تو آپ نے ان سے فرمایا: "اللہ کی کتاب یعنی اس کا مقرر کردہ فرض قصاص ہے۔" حالانکہ قرآن مجید میں "دانت کا بدلہ دانت" کا حکم مذکورہ

آیت کے سوا کہیں اور نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر مذکورہ آیت کے موجب (حرف جیم کے زبر کے ساتھ) کی وضاحت فرمادی۔ اگر ہم سے پہلے انبیاء کی شریعت اپنے نفس ورود کے ساتھ ہم پر لازم نہ ہوتی تو بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مذکورہ آیت کے حکم کے موجب کا بیان ہی کافی ہوتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دو باتوں پر دلالت کرتا ہے۔ ایک تو یہ کہ مذکورہ آیت کا حکم ہم پر لازم ہے اور دوسری بات یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بتادیا کہ آپ کی طرف سے اس بارے میں خبر دینے سے پہلے ہی ظاہر کتاب نے ہم پر یہ حکم لازم کر دیا تھا۔

یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ سبحانہ نے اپنی کتاب میں دوسرے انبیاء کی شریعت کے جو احکام بیان فرمائے ہیں وہ ہم پر بھی ثابت ہیں، بشرطیکہ انھیں منسوخ نہ کر دیا گیا ہو، اور جب ہماری مذکورہ بالا بات ثابت ہوگئی اور دوسری طرف آیت میں مسلمان اور کافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا، تو اب مسلمان اور کافر دونوں پر آیت کے حکم کا اجرا واجب ہوگیا۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طریقے سے قتل ہو جائے ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق دے دیا) اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آیت میں مذکورہ لفظ سلطان سے مراد قصاص ہے اور چونکہ اس میں مسلمان کی کافر سے تخصیص نہیں ہے اس لیے اس کا اطلاق دونوں پر ہوگا۔

سنت کی جہت سے اس پر اس حدیث سے دلالت ہوتی ہے جسے اوزاعی نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے سلمہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقعہ پر خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: لوگو، آگاہ رہو، جو شخص کسی کو قتل کر دے تو مقتول کا ولی دو باتوں میں سے ایک اختیار کرلے گا۔ یا تو وہ قصاص لے گا یا دیت وصول کرے گا۔

ابوسعید المقبری نے ابوشریح الکعبی سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت بیان کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: تین میں سے کسی ایک صورت کے سوا کسی اور صورت میں ایک مسلمان کا خون حلال نہیں ہوگا۔ پہلی صورت یہ ہے کہ احصان کے بعد زنا ہو، دوسری یہ کہ ایمان کے بعد کفر ہو اور تیسری یہ کہ کسی کا ناحق قتل ہو۔ حضرت ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قتل عمد قصاص ہے۔

مذکورہ بالا روایتوں کا عموم ذمی کے قصاص میں مسلمانوں کو قتل کر دینے کا مقتضی ہے۔
ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن نے عبدالرحمٰن بن البیلمانی سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذمی کا قصاص مسلمان سے لیا تھا اور فرمایا تھا کہ اپنی ذمہ داری پوری کرنے والوں میں اس کام کا مجھے سب سے زیادہ حق پہنچتا ہے۔
الطحاوی نے سلیمان بن شعیب سے روایت بیان کی ہے۔ ان سے یحییٰ بن سلام نے محمد بن ابی حمید المدنی سے، انھوں نے محمد بن المنکدر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت بیان کی ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ سے ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دینے کی روایت منقول ہے۔ اسی طرح ابن قانع نے روایت بیان کی، ان سے علی بن الہیثم نے عثمان الفزاری سے، ان سے مسعود بن جویریہ نے، ان سے عبداللہ بن خراش نے واسط سے، انھوں نے الحسن بن میمون سے، انھوں نے ابوالجنوب الاسدی سے کہ حیرہ کا ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور عرض کیا: امیرالمومنین، ایک مسلمان نے میرے بیٹے کو قتل کر دیا۔ میری چھوٹی چھوٹی بچیاں ہیں پھر گواہ پیش ہوئے۔ حضرت علیؓ نے گواہوں کی چھان بین کر کے تسلی کر لی۔ پھر آپ نے قاتل مسلمان کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ اسے بٹھایا گیا اور مقتول کے باپ کو تلوار دی گئی۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اسے جبانہ کے مقام پر لے جاؤ اور وہاں مقتول کا باپ اسے قتل کر دے۔ لیکن اس نے تلوار کی ضرب لگانے میں کچھ تاخیر کی۔ اس پر قاتل کے رشتہ داروں نے اس سے کہا کہ تم دیت قبول کر لو، اس طرح تمھاری زندگی آسانی سے گزر جائے گی اور ہم پر تمھارا یہ احسان رہے گا۔ چنانچہ وہ رضامند ہو گیا اور تلوار نیام میں کر لی اور پھر حضرت علیؓ کے پاس آیا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ کہیں ایسا تو نہیں کہ ان لوگوں نے تمھیں گالیاں دی ہوں اور دھمکیاں دے کر تمھیں ڈرایا ہو؟ اس نے قسم کھا کر اس کا جواب نفی میں دیا اور کہا کہ: میں نے خود ہی دیت قبول کی ہے۔ یہ سن کر حضرت علیؓ نے فرمایا: تم ہی اس بارے میں بہتر جانتے ہو۔ پھر آپ نے لوگوں سے متوجہ ہو کر فرمایا: ہم نے انھیں جو دیا وہ اس لیے دیا تاکہ ہمارے خون ان کے خون کی طرح اور ہماری دیتیں ان کی دیتوں کی طرح ہو جائیں۔
ابن قانع نے روایت بیان کی ہے، ان سے معاذ بن المثنیٰ نے، ان سے عمرو بن مرزوق نے، ان سے شعبہ نے عبدالملک بن میسرہ سے، انھوں نے النزال بن سبرہ سے کہ ایک مسلمان نے حیرہ کے ایک عیسائی کو قتل کر دیا۔ اس کا بھائی حضرت عمرؓ کے پاس آیا۔ حضرت عمرؓ نے واقعات سن کر قاتل کو قتل کر دینے کا مراسلہ جاری کر دیا۔ مقتول کا بھائی قاتل کو قتل کرنے میں سستی کا مظاہرہ

کہنے لگا تو لوگوں نے اس سے کہا: جبیر، اپنے بھائی کے قاتل کو قتل کر دو۔ اس کے جواب میں اس نے کہا: جب تک مجھے غصہ نہیں آئے گا اس وقت تک میں اس پر تلوار نہیں اٹھاؤں گا۔ اس دوران میں حضرت عمرؓ نے لکھ بھیجا کہ قاتل کو قتل نہ کیا جائے، بلکہ دیت وصول کر لی جائے۔ یہی روایت ایک اور سند سے بھی مروی ہے۔ جس میں بیان ہوا ہے کہ حضرت عمرؓ کا مراسلہ پہنچنے سے پہلے ہی قاتل قتل ہو چکا تھا۔ حضرت عمرؓ نے دیت کی بات یہ سن کر کہی تھی کہ قاتل ایک اچھا شہسوار ہے۔

ابوبکر بن ابی شیبہ نے ابن ادریس سے، انھوں نے لیث سے، انھوں نے الحکم سے اور انھوں نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت بیان کی ہے کہ دونوں حضرات نے فرمایا کہ اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا نصرانی کو قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔

حمید الطویل نے میمون سے اور انھوں نے مہران سے روایت بیان کی ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے حکم جاری کیا کہ یہودی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے، چنانچہ مسلمان کو قتل کر دیا گیا۔ مذکورہ بالا تینوں حضرات سربرآوردہ صحابۂ کرام میں شمار ہوتے ہیں اور ان سے جو بات منقول ہوئی ہے، وہ یہ ہے کہ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے گا۔ حضرت عمرؒ بن عبدالعزیز نے اپنے زمانۂ خلافت میں اسی پر عمل کیا تھا اور ہمیں نہیں معلوم کہ مذکورہ بالا حضرات کے پائے کے کسی فرد کی طرف سے اس کی مخالفت کی گئی ہو۔

ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کے قائلین نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں ارشاد ہے کہ کوئی مسلمان کسی کافر کے قصاص میں اور نہ کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل کیا جائے گا۔ یہ حدیث قیس بن عبادہ، حارثہ بن قدامہ اور ابو جحیفہ نے روایت کی ہے۔ حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ آپ کے پاس قرآن کے سوا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے کوئی عہد نامہ موجود ہے؟ انھوں نے جواب میں فرمایا: میرے پاس اس خط کے سوا اور کوئی عہد نامہ نہیں ہے جو میری تلوار کی نیام میں رکھا ہوا ہے، اس میں تحریر ہے کہ تمام مسلمانوں کے خون باہم مساوی ہیں، تمام مسلمان اپنے غیروں کے مقابلے میں ایک دوسرے کے مددگار ہیں، کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے میں اور کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل نہ کیا جائے۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا، یعنی اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن فرمایا: کوئی مومن کسی کافر کے بدلے

میں اور نہ کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل کیا جائے۔ نیز عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے ادریس بن عبدالکریم الحداد نے، ان سے محمد بن الصباح نے، ان سے سلیمان بن الحکم نے، ان سے القاسم بن الولید نے سنان بن الحارث سے، انھوں نے طلحہ بن مطرف سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی مومن کسی کافر کے بدلے میں اور نہ کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا احادیث کی کئی توجیہات ہیں اور یہ تمام توجیہات ان آیات اور روایات کے ساتھ موافقت رکھتی ہیں جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ ایک توجیہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بات فتح مکہ کے دن اپنے خطبے میں فرمائی تھی۔ اس وقت ایک واقعہ پیش آیا تھا وہ یہ کہ بنو خزاعہ کے ایک شخص نے زمانۂ جاہلیت میں دشمنی کی بنا پر بنو ہذیل کے ایک شخص کو قتل کر دیا تھا۔ اس موقعے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لوگو، آگاہ رہو، زمانۂ جاہلیت کا ہر خون اب میرے ان دونوں قدموں تلے رکھ دیا گیا ہے، کسی مسلمان کو کسی کافر کے بدلے میں اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل کیا جائے۔ آپ کی مراد یہ تھی کہ اس کافر کے بدلے میں جسے مسلمان نے زمانۂ جاہلیت میں قتل کر دیا تھا مسلمان کو قتل نہ کیا جائے گا۔ آپ کا یہ ارشاد گویا آپ کے قول: زمانۂ جاہلیت کا ہر خون اب میرے ان دونوں قدموں تلے رکھ دیا گیا ہے، کی تفسیر تھا۔ کیونکہ ایک حدیث کے مطابق اس کا ذکر ایک ہی خطاب میں ہوا تھا۔

اہل مغازی نے بیان کیا ہے کہ عہد ذمہ، یعنی ذمیوں کے ساتھ عہد کا وقوع فتح مکہ کے بعد ہوا تھا اور اس سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین کے درمیان مختلف مدتوں والے کئی عہود وجود میں آچکے تھے۔ یہ عہود اس مضمون کے نہیں تھے کہ مشرکین اسلام کی ذمہ داری اور اس کے حکم میں داخل ہیں۔ اس بنا پر فتح مکہ کے دن آپ کے ارشاد: کوئی مومن کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کا رخ ان کافروں کی طرف تھا جن کے ساتھ معاہدے ہوئے تھے، کیونکہ اس وقت وہاں کوئی ذمی نہیں تھا جس کی طرف اس ارشاد کا رخ قرار دیا جا سکے، اس پر آپ کا ارشاد: اور کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل نہ کیا جائے، دلالت کرتا ہے جس طرح یہ قول باری ہے: فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ (ایسے لوگوں کے ساتھ تم بھی مدت معاہدہ تک وفا کرو) نیز فرمایا: فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ (پس تم لوگ ملک میں چار مہینے اور چل پھر لو)

اس وقت مشرکین کی دو قسمیں تھیں۔ ایک قسم تو وہ تھی جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ برسرپیکار تھی نیز وہ لوگ جن کے ساتھ آپ کا کوئی معاہدہ نہیں تھا۔ دوسری قسم ان مشرکین کی تھی جن کے ساتھ مخصوص مدت کے لیے معاہدہ تھا۔ اہل ذمہ کا کوئی وجود نہیں تھا۔ اس لیے آپ کا درج بالا کلام ان دونوں قسموں کے مشرکین کے بارے میں تھا۔ اس کلام میں ایسے لوگ داخل نہیں تھے جن کا تعلق مذکورہ بالا دونوں قسموں میں سے کسی ایک کے ساتھ نہیں تھا۔ زیر بحث حدیث کے مضمون میں وہ بات موجود ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ نفئ قصاص کے سلسلے میں مذکورہ حکم معاہد حربی تک محدود ہے اور اس میں ذمی شامل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ آپ نے مذکورہ حکم پر اپنے قول: اور کوئی عہد والا اپنے عہد کے اندر قتل نہ کیا جائے، کو عطف کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ آپ کا یہ قول اگر ماقبل سے علیحدہ کر دیا جائے تو ایجاب فائدہ کے اندر وہ بنفسہٖ مستقل نہیں ہوگا، بلکہ اسے ایک محذوف لفظ کی ضرورت ہوگی اور یہ محذوف لفظ وہی ہے جس کا پہلے ذکر گزر چکا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جس کافر کے بدلے میں عہد والے متامن کو قتل نہیں کیا جائے گا وہ حربی کافر ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ کی مراد حربی کافر ہے۔ یہاں آپ کے ارشاد: ولاذو عہد فی عہدہ (اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر) میں دو وجوہ کی بنا پر "یقتل" کا لفظ محذوف ماننا درست نہیں ہے، یعنی یہ کہنا درست نہیں ہے کہ مذکورہ عبارت اس طرح ہے: ولا یقتل ذو عہد فی عہدہ (اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل کیا جائے گا) پہلی وجہ تو یہ ہے کہ خطاب کی ابتدا میں جس قتل کا ذکر ہوا ہے وہ قصاص کے تحت وقوع پذیر ہونے والا قتل ہے۔ دوسرے فقرے میں بھی بعینہٖ اسی قتل کو محذوف ہونا چاہیے اس کے نتیجے میں ہمارے لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم دوسرے فقرے میں مطلق قتل کو محذوف مانیں کیونکہ خطاب میں کسی مطلق قتل کا پہلے ذکر نہیں ہوا بلکہ قصاص کے تحت وقوع پذیر ہونے والے قتل کا ذکر ہے، اس لیے ضروری ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے دوسرے فقرے میں اسی قتل کی نفی تسلیم کی جائے۔ اس طرح آپ کے ارشاد کے الفاظ کچھ اس طرح ہوں گے: ولا یقتل مومن بکافر ولا یقتل ذو عہد فی عہدہ بالکافر المذکور سبباً (کسی مومن کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر مذکورہ کافر کے بدلے میں قتل کیا جائے) اگر مطلق قتل کو محذوف مان لیں تو ہم ایسے محذوف کا اثبات کرنے والے قرار پائیں گے جس کا ذکر خطاب کے اندر نہیں ہے اور

ایسی بات جائز نہیں ہو سکتی۔ جب ہماری مذکورہ بات ثابت ہو گئی اور دوسری جس کافر کے بدلے میں عہد والے کو قتل نہ کیا جائے وہ حربی کافر ہے تو پھر آپ کا ارشاد: کسی مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔ اس مفہوم کا حامل ہو گا کہ: کسی مومن کو کسی حربی کافر کے بدلے میں قتل نہ کیا جائے۔ اور اس کے نتیجے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مومن کو ذمی کے بدلے میں قتل کرنے کی نفی ثابت نہیں ہو گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عہد کا ذکر عہد والے کے قتل کی ممانعت کرتا ہے جب تک وہ اپنے عہد پر قائم رہے۔ اگر ہم آپ کے ارشاد: "اور نہ ہی کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر" کو اس امر پر محمول کریں کہ: "کسی عہد والے کو اس کے عہد کے اندر قتل نہیں کیا جائے گا" تو ہم آپ کے اس ارشاد کو فائدے سے خالی قرار دیں گے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا حکم یہ ہے کہ اسے فائدے کے اعتبار سے اس کے مقتضا پر محمول کیا جائے۔ آپ کے کلام کو نہ تو بے مفہوم قرار دینا جائز ہے اور نہ ہی اس کے حکم کا اسقاط جائز ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ابو جحیفہ نے حضرت علیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جس حدیث کی روایت کی ہے اس میں مذکور ہے: کسی مومن کو کسی کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ اس میں عہد کا ذکر نہیں ہے۔ یہ ارشاد تمام کافروں کے بدلے میں مومن کو قتل کرنے کی نفی کرتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واحد حدیث ہے جس کی نسبت ابو جحیفہ نے حضرت علیؓ کے پاس موجود صحیفہ، یعنی مکتوب کی طرف کی ہے۔ اسی طرح قیس بن عباد کی روایت ہے۔ دراصل بعض راویوں نے اس میں عہد کا ذکر حذف کر دیا ہے۔ جہاں تک اصل حدیث کا تعلق ہے وہ ایک ہی ہے۔ اس کے باوجود اگر روایت کے اندر یہ دلیل نہ بھی ہوتی کہ یہ ایک حدیث ہے، تو بھی مذکورہ دونوں حدیثوں کو اس پر محمول کرنا واجب ہوتا کہ ان کا ورود ایک ساتھ ہوا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ نے یہ بات دو وقتوں میں بیان کی ہے۔ یعنی ایک دفعہ مطلق صورت میں عہد والے کے ذکر کے بغیر اور دوسری دفعہ عہد والے کے ذکر کے ساتھ۔

امام شافعی نے اس امر میں موافقت کی ہے کہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کر دے اور پھر مسلمان ہو جائے تو اس سے قصاص ساقط نہیں ہو گا۔ اگر اسلام ابتداء میں قصاص سے مانع ہوتا تو وہ اس صورت میں بھی مانع ہوتا جب قصاص کے وجوب کے بعد اور قصاص لینے سے پہلے

طاری ہو جاتا، یعنی قاتل مسلمان ہو جاتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو باپ پر اس کا قصاص واجب نہیں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب وہ غیر سے قصاص کا وارث ہو جائے، یعنی وہ اپنے باپ کو قصاص میں قتل نہیں کر سکتا۔ اس بات نے قصاص لینے سے اسی طرح روک دیا جس طرح اس نے ابتدا میں قصاص کے وجوب کو روک دیا تھا۔ اسی طرح اگر وہ مرتد ہو کر قتل ہو جاتا تو بھی قصاص واجب نہ ہوتا۔ اگر وہ اسے زخمی کر دیتا پھر وہ مرتد ہو جاتا اور پھر زخموں کی وجہ سے مر جاتا تو قصاص ساقط ہو جاتا۔ اس طرح قصاص کے سلسلے میں ابتدا اور بقا کا حکم یکساں ہو گیا۔ اگر ابتدا ہی میں قتل کا حکم واجب نہ ہوتا تو قتل کرنے کے بعد مسلمان ہو جانے پر بھی یہ حکم واجب نہ ہوتا۔

قصاص کے ایجاب میں انسانوں کی زندگی کی بقاء کا مفہوم مضمر ہے جس کا ارادہ اللہ سبحانہ نے اس قول سے کیا ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ اور یہ بات ذمی کے اندر بھی موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے عہد ذمہ کے ذریعے جب ذمی کا خون محفوظ کر کے اس کی بقا کا ارادہ کر لیا تو پھر ضروری ہو گیا کہ یہ بات اس کے اور مسلمان کے درمیان قصاص کی موجب بن جائے جس طرح یہی بات اس وقت قصاص کی موجب بن جاتی ہے جب ایک مسلمان دوسرے مسلمان کو قتل کر دے۔

اگر کوئی کہے کہ مذکورہ بالا دلیل سے لازم آتا ہے کہ ایک حربی امان طلب کر کے دارالاسلام میں آیا ہوا اور اسے کوئی مسلمان قتل کر دے تو قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے، کیونکہ مذکورہ مستامن حربی کا خون بھی محفوظ ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے، بلکہ مذکورہ شخص کا خون مباح ہوتا ہے، البتہ یہ اباحت فوری نہیں ہوتی، بلکہ موجل ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایسے شخص کو ہم دارالاسلام میں رہنے نہیں دیتے، بلکہ اسے اس کے ملک میں پہنچا دیتے ہیں۔ تاجیل اس کے خون کی اباحت کا حکم اس سے زائل نہیں کرتی جس طرح ثمن مؤجل میں تاجیل اسے واجب ہونے سے نہیں نکالتی۔

جو لوگ ذمی کے قصاص میں مسلمان کے قتل کے قائل نہیں ہیں انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے کہ: مسلمانوں کے خون باہم مساوی ہوتے ہیں۔ یہ بات کافر کے خون کو مسلمان کے خون کے مساوی قرار دینے میں مانع ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جولہ بالا حدیث میں مذکورہ حضرات کے دعوے پر کوئی دلالت

موجود نہیں ہے، کیونکہ آپ کا یہ ارشاد کہ: مسلمانوں کے خون باہم یکساں ہوتے ہیں۔ غیر مسلموں کے خون کے ساتھ یکسانیت کی نفی نہیں کرتا۔ آپ کے ارشاد کا فائدہ بالکل واضح ہے، وہ یہ کہ آزاد اور غلام، شریف اور کمینے، تندرست اور بیمار کے درمیان خون کے اعتبار سے مساوات اور یکسانیت کا ایجاب کر دیا گیا ہے۔ مذکورہ امور نیں زیر بحث حدیث کے فوائد اور اس کے احکام ہیں۔ اس حدیث کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ مرد اور عورت کے مابین قصاص کے ایجاب نیز ان کے خون کی باہمی مساوات کا حکم بھی اس سے مستفاد ہوتا ہے، نیز اس حدیث کے ذریعے عورت کے اولیاء سے کسی چیز کی وصولی کی نفی ہوتی ہے، جب یہ اولیاء مقتولہ کے قصاص میں قاتل کو قتل کر دیں۔ اسی طرح جب عورت قاتلہ ہو تو قصاص میں اسے قتل کرنے کے ساتھ اس کے مال میں سے نصف دیت کی وصولی کی بھی اس حدیث سے نفی ہوتی ہے۔ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد: مسلمانوں کے خون باہم برابر ہیں۔ مذکورہ بالا معانی کا فائدہ دیتا ہے تو پھر یہ کہنا درست ہوگا کہ اس میں مذکورہ حکم ان لوگوں تک محدود ہے جن کا ذکر اس ارشاد میں ہوا ہے اور یہ بات مسلمانوں اور غیر مسلموں، یعنی ذمیوں کے درمیان خون کی باہمی یکسانیت کی نفی نہیں کرے گی۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ حدیث کافروں کے خون کی باہمی یکسانیت میں مانع نہیں ہوتی جب یہ کافر ہمارے ذمی ہوتے ہیں اور اس کے نتیجے میں ان کا کوئی آدمی اگر ان کے کسی آدمی کو قتل کر دے تو اس سے قصاص لیا جاتا ہے۔ اسی طرح مذکورہ حدیث مسلمانوں اور اہل ذمہ کے خون کی باہمی یکسانیت میں مانع نہیں ہے۔ ذمی کے قصاص میں مسلمان کو قتل کر دیا جائے گا، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر مسلمان کسی ذمی کی چوری کرے گا تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ مسلمان سے اس کے خون کا قصاص بھی لیا جائے کیونکہ ذمی کے خون کی حرمت اس کے مال کی حرمت سے بڑھ کر ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر غلام اپنے آقا کا مال چرالے تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا، لیکن اگر وہ اپنے آقا کو قتل کر دے تو اسے قتل کر دیا جاتا ہے۔

امام شافعی کے نزدیک اس پر سب کا اتفاق ہے کہ متامن حربی کے قتل کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح ذمی کے قتل کے بدلے میں بھی اسے قتل نہیں کیا جاسکتا کیونکہ تحریم قتل کے حکم میں متامن حربی اور ذمی دونوں یکساں ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے دونوں کے مابین فرق کی وجوہ گزشتہ سطور میں بیان کر دی ہیں۔ نیز امام شافعی نے جس اجماع

کا حوالہ دیا ہے وہ اس طرح نہیں ہے جس طرح انھوں نے سوچا ہے۔ بشر بن ولید نے امام ابو یوسف سے روایت بیان کی ہے کہ مستامن حربی کے قتل کے بدلے میں مسلمان کو قتل کیا جائے گا۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر مسلمان کسی ذمی کو دھوکے سے مار ڈالے تو قاتل کو قتل کر دیا جائے گا۔ دراصل یہ دونوں حضرات اسے حد سمجھتے ہیں، قصاص نہیں سمجھتے حالانکہ جن آیات میں قتل کا ذکر ہوا ہے ان میں دھوکے سے قتل کی صورت اور دیگر صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اسی طرح وہ حدیثیں بھی ہیں جن کا حوالہ ہم نے گزشتہ اوراق میں دیا ہے۔ ان سب کا عموم قصاص کے تحت قتل کو واجب کرتا ہے، حد کے تحت یہ سزا واجب نہیں کرتا۔ اس بنا پر جو شخص مذکورہ بالا آیات وسنن کے دلائل کے دائرے سے کسی دلالت کے بغیر نکل جائے گا اس کا مسلک مرجوح ہو گا اور استدلال کے میدان میں اس کی بات مات کھا جائے گی۔

باپ کے ہاتھوں بیٹے کا قتل

اس مسئلے میں فقہا کے مابین اختلاف رائے ہے۔ عامۃ الفقہاء کا قول ہے کہ باپ کو قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ اس پر دیت لازم ہو گی جس کی ادائیگی اس کے مال سے کی جائے گی ہمارے اصحاب، اوزاعی اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ان حضرات نے اس مسئلے میں باپ اور دادا کے درمیان یکسانیت رکھی ہے۔ حسن بن صالح بن حی کا قول ہے کہ دادا کو اپنے پوتے کے قتل کے قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ وہ پوتے کے حق میں دادا کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے، لیکن بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی کو درست تسلیم نہیں کرتے تھے۔ عثمان البتی کا قول ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو عمداً قتل کر دے تو اسے قتل کر دیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل کر دیا جائے گا۔ ان سے یہ بھی مروی ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو ذبح کر ڈالے تو اسے قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور اگر تلوار مار کر مار ڈالے تو قتل نہیں کیا جائے گا۔

جو حضرات اس مسئلے میں باپ کے قتل کی نفی کرتے ہیں ان کی دلیل وہ حدیث ہے جس کی روایت عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے عمرو کے دادا سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ کسی باپ کو اس کے بیٹے کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ یہ حدیث مشہور و مستفیض ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں اس کے مطابق فیصلہ سنایا تھا اور کسی نے بھی آپ کے اس فیصلے سے

اختلاف نہیں کیا تھا۔ اس طرح یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ کے ہم پلّہ ہے۔ نیز حکم کے لزوم میں اس جیسی دیگر حدیثوں کی طرح ہے۔ اس حدیث کا مقام مستفیض اور متواتر حدیث جیسا ہے۔

عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں ابراہیم بن ہاشم بن الحسین نے، انھیں عبداللہ بن سنان المروزی نے، انھیں ابراہیم بن رستم نے حماد بن سلمہ سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے سعید بن المسیب سے اور انھوں نے حضرت عمرؓ سے کہ: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا تھا کہ باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ عبدالباقی ہی نے روایت بیان کی، ان سے بشر بن موسیٰ نے، ان سے خلاد بن یحییٰ نے، ان سے قیس نے اسماعیل بن مسلم سے، انھوں نے عمرو بن دینار سے، انھوں نے طاؤس سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: باپ سے اس کے بیٹے کا قصاص نہیں لیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ آپؐ نے ایک شخص سے فرمایا: تم اور تمھارا مال سب تمھارے باپ کا ہے۔ آپؐ نے اس کی جان کی نسبت اس کے باپ کی طرف اسی طرح کر دی جس طرح اس کے مال کی نسبت اس کی طرف کی تھی۔ اس نسبت کا علی الاطلاق ہونا قصاص کی نفی کرتا ہے جس طرح آقا سے غلام کے قصاص کی نفی اس بنا پر ہوتی ہے کہ آپؐ نے علی الاطلاق غلام کی ذات کی نسبت آقا کی طرف ایسے الفاظ میں کی تھی جو ظاہراً ملکیت کے مقتضی ہیں۔ باپ اگرچہ حقیقت کے اعتبار سے اپنے بیٹے کا مالک نہیں ہوتا، تاہم یہ بات نسبت کے علی الاطلاق ہونے کے ذریعے ہمارے استدلال کو ساقط نہیں کرتی۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: ایک شخص کی پاکیزہ ترین خوراک اس کی اپنی کمائی ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے۔ نیز آپؐ نے فرمایا: تمھاری اولاد تمھاری کمائی ہے اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ۔ آپؐ نے بیٹے کو باپ کی کمائی قرار دیا جس طرح اس کا غلام اس کی کمائی ہے۔ اس لیے قصاص کے سقوط کے سلسلے میں بیٹے اور غلام کے درمیان مشابہت پیدا ہو گئی۔ نیز اگر باپ اپنے بیٹے کے غلام کو قتل کر دے تو اسے اس کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اس کی کمائی قرار دیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہو گا جب کوئی شخص خود اپنے بیٹے کو قتل کر دے۔

ارشاد باری ہے: وَوَصَّیْنَا الْاِنْسَانَ بِوَالِدَیْہِ حَمَلَتْہُ اُمُّہٗ وَھْنًا عَلٰی وَھْنٍ وَّفِصَالُہٗ فِیْ عَامَیْنِ اَنِ اشْکُرْ لِیْ وَلِوَالِدَیْکَ، اِلَیَّ الْمَصِیْرُ ۔ وَاِنْ جَاھَدٰکَ عَلٰی اَنْ تُشْرِکَ

(اور ہم نے انسان کو اس کے ماں باپ کے متعلق تاکید کر دی۔ اس کی ماں نے ضعف پر ضعف اٹھا کر اسے پیٹ میں رکھا اور دو برس میں اس کا دودھ چھوٹتا ہے کہ تو میری اور اپنے والدین کی شکر گزاری کیا کر، میری ہی طرف واپسی ہے۔ اور اگر وہ دونوں تجھ پر زور ڈالیں کہ تو میرے ساتھ کسی چیز کو شریک ٹھہرائے) تا آخر آیت۔ اللہ سبحانہٗ نے کافر والدین کے ساتھ اچھے طریقے سے گزر کرنے اور ان کا شکر گزار بننے کا حکم دیا، چنانچہ ارشاد ہے: أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ اور ان کی شکر گزاری کو اپنی شکر گزاری کے ساتھ مقرون کر دیا۔ یہ بات اس صورت میں باپ کے قتل کی نفی کرتی ہے جب وہ اپنے بیٹے کے کسی ولی اور سرپرست کو قتل کر دے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جب وہ اپنے بیٹے کو قتل کر دے، اس لیے کہ جو شخص بیٹے کے قتل کی وجہ سے قصاص لینے کا حق دار ہوگا اس کے لیے یہ حق مقتول بیٹے کی جہت سے ثابت ہوگا، لیکن اگر مذکورہ مقتول اس حق کا حقدار نہیں ہوگا تو مذکورہ شخص بیٹے کی جہت سے اس قصاص کا حقدار نہیں ہوگا۔

اسی طرح یہ قول باری ہے: إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ۝ وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا (اگر تمھارے پاس ان میں سے کوئی ایک یا دونوں بوڑھے ہو کر رہیں تو انھیں اُف تک نہ کہو، نہ انھیں جھڑک کر جواب دو، بلکہ ان سے احترام کے ساتھ بات کرو اور نرمی و رحم کے ساتھ ان کے سامنے جھک کر رہو اور دعا کرو کہ پروردگار، ان پر رحم فرما جس طرح انھوں نے رحمت و شفقت کے ساتھ مجھے بچپن میں پالا تھا) اس آیت میں اللہ سبحانہٗ نے کسی ایک حالت کی تخصیص نہیں کی، بلکہ انسان کو اپنے والدین کے ساتھ اچھا سلوک کرنے کا ایک مطلق اور عام حکم دیا۔ اس لیے باپ پر بیٹے کے قصاص کا حق ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ بیٹے کے قصاص میں باپ کو قتل کر دینے کا عمل ان تمام امور کی ضد ثابت ہوگا جن کا اللہ سبحانہٗ نے باپ کے ساتھ سلوک کے سلسلے میں دیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حنظلہ بن ابی عامر راہب کو اپنے باپ کے قتل سے روک دیا تھا، حالانکہ وہ مشرک تھا۔ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ برسرپیکار تھا اور جنگ احد میں مشرکین قریش کے ساتھ مل کر آپ کے خلاف صف آرا ہوا تھا۔ اگر بیٹے کے لیے اپنے باپ کو کسی حالت میں قتل کر دینا جائز ہوتا تو پھر اس کام کے لیے وہ حالت اولیٰ ہوتی جس

ہیں ایک باپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف صف آرا تھا، نیز وہ مشرک بھی تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف قتال کرنے کی حالت سے بڑھ کر قابل مذمت، سزا اور قتل کی مستحق کسی اور شخص کی حالت نہیں ہو سکتی۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حالت میں بھی بیٹے کو باپ کے قتل سے روک دیا تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ بیٹے کو کسی بھی حالت میں اپنے باپ کو قتل کرنے کا حق نہیں ہوتا۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قذف کرے، یعنی اس پر زنا کی تہمت لگائے تو اسے حد قذف نہیں لگائی جائے گی اور اگر باپ اپنے بیٹے کا ہاتھ کاٹ ڈالے تو قصاص میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح اگر بیٹے کا باپ پر قرض ہو تو اس کی ادائیگی کی خاطر باپ کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ تمام باتیں ان آیات کے مقتضا اور موجب کی ضد ہیں جن کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں۔

بعض فقہاء بیٹے کے مال کو حقیقت میں باپ کا مال قرار دیتے ہیں جس طرح غلام کا مال آقا کا مال ہوتا ہے اور اگر باپ اپنے بیٹے کے مال میں سے کچھ لے لے تو اسے مذکورہ مال واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اگر باپ سے قصاص کے سقوط کے سلسلے میں کوئی اور دلیل نہ ہو صرف فقہاء کا وہ اختلاف ہوتا جو بیٹے کے مال کے سلسلے میں ہے جس کا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے تو یہی بات باپ سے بیٹے کا قصاص لینے کے بارے میں شبہ پیدا کر دینے کے لیے کافی ہوتی۔ ہم نے جن دلائل کا اوپر ذکر کیا ہے وہ قصاص کی آیات کی تخصیص کرتے ہیں اور اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ قصاص کی آیات میں باپ مراد نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

قتل میں دو آدمیوں کی شرکت

ارشاد باری ہے: وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا (اور جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا) نیز ارشاد ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ (اور جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن کو غلامی سے آزاد کر دے) اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مذکورہ بالا وعید اس شخص کو بھی لاحق ہو گی جو قتل کے فعل میں دوسرے کے ساتھ شریک ہو، اگر دس افراد ایک شخص کو عمداً قتل کر دیں تو ان میں سے ہر فرد اس وعید

میں داخل ہوگا۔ اسی طرح اگر دس افراد ایک شخص کو غلطی سے قتل کر دیں تو ان میں سے ہر فرد قتل کے حکم میں داخل ہوگا اور ہر ایک پر وہی کفارہ لازم ہوگا جو قتل کا ارتکاب کرنے والے تنہا فرد پر لازم ہوتا ہے، نیز اس امر میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جان لینے سے کم تر جرم میں کفارہ لازم نہیں ہوتا۔ قول باری ہے: مِنْ اَجْلِ ذٰلِكَ كَتَبْنَا عَلٰى بَنِيْٓ اِسْرَاۗءِيْلَ اَنَّهٗ مَنْ قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ اَوْ فَسَادٍ فِي الْاَرْضِ فَكَاَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيْعًا (اسی وجہ سے بنی اسرائیل پر ہم نے یہ فرمان لکھ دیا تھا کہ جس نے کسی انسان کو خون کے بدلے یا زمین میں فساد پھیلانے کے سوا کسی اور وجہ سے قتل کیا اس نے گویا تمام انسانوں کو قتل کر دیا) اس لیے اگر ایک گروہ مل کر کسی شخص کو قتل کر دے تو ان میں سے ہر ایک شخص قاتل کے حکم میں ہوگا اور اس کے نتیجے میں اس ایک مقتول کے قصاص میں گروہ کے تمام افراد کو قتل کر دیا جائے گا۔ جب بات اس طرح ہے کہ اگر دو افراد مل کر ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان میں سے ایک فرد اسے عمداً قتل کرے اور دوسرا غلطی سے یا ان میں سے ایک دیوانہ ہو اور دوسرا عاقل، تو اس صورت میں چونکہ یہ بات معلوم ہے کہ غلطی سے قتل کرنے والا بھی پوری جان لینے والے کے حکم میں ہوگا، اس لیے سب کے حق میں خطا کا حکم ثابت ہو جائے گا اور عمد کا حکم منتفی ہو جائے گا کیونکہ یہ تو ممکن نہیں ہے کہ دونوں کے لیے عمد کا حکم ثابت کر دیا جائے یا دونوں کے لیے خطا کے حکم کا ثبوت ہو جائے۔ یہی صورت حال دیوانے اور عاقل نیز بچے اور بالغ کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر سب کے لیے قتل خطا کا حکم ثابت ہو جائے، تو پوری دیت واجب ہوگی اور اگر سب کے لیے قتل عمد کا حکم ثابت ہو جائے تو قصاص واجب ہو جائے گا۔ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جان کے سلسلے میں پوری دیت کے وجوب اور اس کے ساتھ قصاص کے وجوب میں دونوں کی وصولی کے اعتبار سے امتناع ہے۔ اس سے یہ بات ضروری ہوگئی کہ جب ایک سے زائد افراد کی شراکت کے ساتھ لی جانے والی جان کے بدلے میں دیت کا وجوب ہو جائے، تو اس کے ساتھ ان میں سے کسی پر قصاص کا ثبوت نہ ہو۔ اس لیے کہ قصاص کا وجوب تمام قاتلین پر قتل عمد کے حکم کے ثبوت کا موجب ہوگا اور سب پر قتل عمد کے حکم کا ثبوت مذکورہ جان کے بدلے دیت کے وجوب کی نفی کر دے گا۔

اگر ایک بچہ اور بالغ یا ایک دیوانہ اور عاقل یا ایک عامد اور مخطی کسی شخص کو قتل کر دیں تو ایسے قتل کے حکم کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور

صاحبین کا قول ہے کہ ان میں سے ایک پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دونوں قاتلوں میں سے ایک مقتول کا باپ ہو تو باپ اور عاقل پر اپنے اپنے مال کے اندر مقتول کی نصف دیت لازم ہو جائے گی، جبکہ دیوانے یا بچے یا مخطی (غلطی سے قتل کا ارتکاب کرنے والے) کی صورت میں مذکورہ دیت اس کے عاقلہ پر لازم ہوگی۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے امام مالک کا قول ہے کہ اگر ایک بچہ اور ایک بالغ کسی شخص کے قتل میں شریک ہوں تو اس صورت میں بالغ کو قتل کیا جائے گا اور بچے کے عاقلہ پر نصف دیت لازم ہوگی، جبکہ اوزاعی کا قول ہے کہ دونوں قاتلوں کے عاقلہ پر دیت لازم ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی بچے کے ساتھ مل کر کسی کو قتل کر دے تو عامد بچے پر اس کے مال میں نصف دیت لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر آزاد اور غلام کسی غلام کو قتل کر دیں اور مسلمان اور عیسائی مل کر کسی عیسائی کو قتل کر دیں تو بھی حکم یہی ہوگا۔ امام شافعی نے کہا ہے کہ اگر عامد قاتل کے ساتھ کوئی مخطی قاتل شریک ہو جائے تو عامد پر اس کے مال میں نصف دیت لازم ہوگی اور مخطی کے جرم کا بوجھ اس کے عاقلہ پر ڈالا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے اصحاب کا اصول یہ ہے کہ جب دو افراد کسی ایک شخص کے قتل میں شریک ہوں اور ان میں سے ایک پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو دوسرے پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا۔ مذکورہ بالا آیات کے دلائل اس بات سے مانع ہیں کہ مذکورہ بالا دونوں قاتلوں میں سے ایک پر قتل عمد کی بنا پر قصاص واجب کر دیا جائے اور دوسرے پر غلطی سے جان لینے کی بنا پر مال واجب کر دیا جائے۔ یہ بات جائز نہیں کہ ایک ہی حالت میں قتل خطا اور قتل عمد مال اور قصاص کے موجب بن جائیں، جبکہ تلف ہونے والی جان ایک ہی ہوتی ہے اور اس کی تبعیض نہیں ہو سکتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ یہ بات ممکن نہیں کہ ایک ہی جان کا کچھ حصہ تلف ہو جائے اور کچھ حصہ زندہ رہے۔ کیونکہ یہ بات اس امر کی موجب بنتی ہے کہ ایک انسان ایک ہی حالت کے اندر زندہ بھی ہو اور مردہ بھی۔ جب یہ بات ممتنع ہو گئی تو اس کے نتیجے میں یہ ثابت ہو گیا کہ قاتلوں میں سے ہر ایک پوری جان کو تلف کرنے والے کے حکم میں ہوگا۔ اس کے نتیجے میں مذکورہ جان کی دیت کا ایک حصہ اس قاتل پر واجب ہو جائے گا جس پر قصاص واجب نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں سب پر قتل خطا کا حکم عائد ہو جائے گا اور اس کے ساتھ مذکورہ جان کے حق میں قتل عمد کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر یہ بات جائز ہوتی تو اس سے ضروری ہو جاتا کہ ساری دیت ان دونوں

پھر ہی رہے۔

اس جہت سے زیر بحث مسئلہ کی مشابہت اس مسئلے کے ساتھ ہے جس میں ایک لونڈی کے اندر دو شریک افراد میں سے ایک شریک اس کے ساتھ ہمبستری کر لے، تو اس سے حدّ زنا ساقط رہے گی۔ حد کے سقوط میں دونوں مسئلوں کی مشابہت ہے۔ حد ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا یہ فعل دوسرے شریک کے حصے کو الگ رکھ کر صرف اس کے اپنے حصے میں تقسیم نہیں ہو سکتا۔ جب فاعل کے اپنے حصے کے اندر اس پر حد واجب نہیں ہوئی تو یہ بات دوسرے شریک کے حصے میں حد کے وجوب کے لیے مانع بن جائے گی، کیونکہ اس میں تبعیض نہیں ہو سکتی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اگر دو افراد کسی ایسے شخص کی چوری کر لیں جو ان میں سے ایک کا بیٹا ہو دونوں میں سے کسی کا بھی ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ مسروقہ چیز کی حفاظت کا حصار توڑنے کے جرم میں ایک کی مشارکت ایسے دوسرے شخص کے ساتھ ہوئی تھی جو قطع ید کا مستحق نہیں ہے۔ یعنی مال کے مالک کا باپ۔ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ عامد اور مخطی، عاقل اور دیوانے، بالغ اور بچے کی شراکتوں میں وقوع پذیر ہونے والے قتل عمد میں عمد کا حکم عامد یا عاقل یا بالغ کے ساتھ متعلق ہونے کی وجہ سے ان پر قصاص واجب کر دیتا ہے جیسا کہ آپ نے تلاوت کردہ آیات سے استدلال کیا ہے کہ مذکورہ بالا قاتلین کے جوڑوں میں سے ہر جوڑے کا ہر فرد پوری جان کا قاتل اور پوری زندگی کا متلف ہوتا ہے اور اسی بنا پر وہ اشتراک وانفراد کی دونوں حالتوں میں وعید کا مستحق گردانا جاتا ہے، نیز اسی بنا پر کسی شخص کو عمداً قتل کرنے والی پوری جماعت کے ہر فرد پر قصاص واجب ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں مذکورہ جماعت کا ہر فرد اس شخص کے حکم میں ہوتا ہے جس نے انفرادی طور پر پوری جان لی ہو۔ یہ وضاحت اس امر کی موجب ہے کہ اگر عاقل اور دیوانے کا جوڑا قتل عمد میں شریک ہو تو عاقل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے، نیز بچے اور بالغ کے جوڑے کی صورت میں بالغ کو عامد اور مخطی کے جوڑے کی صورت میں عامد کو قتل کر دیا جائے اور مذکورہ افراد سے قصاص کا حکم اس بنا پر ساقط نہ ہو کہ ان کی مشارکت ایسے افراد کے ساتھ تھی جن سے قصاص نہیں لیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس بنا پر واجب نہیں ہے کہ سب حضرات اس امر پر متفق ہیں کہ اگر قتل کے ارتکاب میں شرکت کرنے والا شخص ایسا ہو جس پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا، یعنی دیوانہ یا نابالغ یا مخطی تو اس صورت میں اس پر دیت کا کچھ حصہ لازم ہو جائے گا۔

اور جب دیت لازم ہو جائے گی تو اس کے نتیجے میں دونوں قاتلوں سے عمد کا حکم منتفی ہو جائے گا۔ کیونکہ اتلاف کی حالت میں جان کی تبعیض نہیں ہوتی۔ اس لیے دونوں قاتل قتل خطا کے حکم میں ہو جائیں گے اور یہ قتل قصاص والا قتل قرار نہیں پائے گا۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، جس شریک قاتل پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا اس پر دیت کا ایک حصہ واجب ہوتا ہے، پوری دیت واجب نہیں ہوتی۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ دونوں قاتل قتل خطا کے حکم میں ہو گئے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو پوری دیت واجب ہو جاتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر تمام قاتلوں پر قصاص کا حکم جاری ہوتا تو ایسی صورت میں ہم تمام قاتلین سے قصاص لے لیتے اور ان میں ہر قاتل اس قاتل کے حکم میں ہوتا جس نے تنہا قتل کا ارتکاب کیا ہو اور جب اس شریک قاتل پر دیت کا ایک حصہ واجب ہو گیا جس پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہو سکتا۔ تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ قصاص ساقط ہو گیا، نیز یہ کہ مقتول کی جان قتل خطا کے حکم میں ہو گئی اور اسی بنا پر دیت قاتلوں کی تعداد پر تقسیم ہو گئی۔ جب امام شافعی ہمارے ساتھ اس بات پر متفق ہیں کہ اگر قتل کے ارتکاب میں شریک دو افراد میں سے ایک فرد عامد ہو اور دوسرا مخطی تو عامد پر قصاص واجب نہیں ہو گا تو ان پر لازم آتا ہے کہ وہ یہی حکم ان صورتوں میں بھی عائد کریں جب عاقل اور دیوانہ یا بالغ اور بچہ مل کر کسی کو قتل کر دیں کیونکہ ان صورتوں میں عاقل یا بالغ کی مشارکت ایسے افراد کے ساتھ ہو گی جن پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں ہم نے اصول کے اندر یہ بات دیکھی ہے کہ ایک ہی شخص کے سلسلے میں مال اور قصاص دونوں کا وجوب ممتنع ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر قاتل ایک شخص ہو اور اس پر مال واجب ہو جائے تو قصاص کا وجوب منتفی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وطی، یعنی عورت کے ساتھ ہمبستری کا حکم ہے کہ جب ہمبستری کی بنا پر مہر واجب ہو جائے تو حد ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سرقہ کی کیفیت ہے کہ جب اس کی بنا پر تاوان واجب ہو جائے تو ہمارے نزدیک قطع ید کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ ان صورتوں میں مال صرف اس وقت واجب ہوتا ہے جب قصاص اور حد کو ساقط کر دینے والے شبہ کا وجود ہو جائے۔ جب زیر بحث مسئلے میں بالاتفاق مال واجب ہو گیا تو اس کی وجہ سے قصاص کا وجوب منتفی ہو گیا۔

ہم نے اوپر جو صورتیں بیان کی ہیں ان میں قصاص کا سقوط اس کے ایجاب سے اولیٰ ہے اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قصاص اپنے ثبوت کے بعد بعض دفعہ مال میں تبدیل ہو جاتا

ہے۔ جبکہ مال کسی بھی صورت میں قصاص میں تبدیل نہیں ہوتا۔ اس لیے اس چیز کا اثبات جو کبھی بھی فسخ ہو کر کوئی اور صورت اختیار نہیں کرتی اس چیز کے اثبات کی بہ نسبت اولیٰ ہوگا جو بعض دفعہ ثابت ہونے کے باوجود فسخ ہو کر کوئی اور صورت اختیار کر لیتی ہے۔ اس کے نتیجے میں یہ کہنا درست ہوگا کہ دو قاتلوں میں سے اگر قصاص کا سقوط ایک سے ہو جائے تو یہ بات دوسرے قاتل سے بھی قصاص ساقط کر دے گی۔

اگر کہا جائے کہ قتل عمد میں شریک دو افراد میں سے ایک کو مقتول کا ولی اگر معاف کر دے تو دوسرے قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا۔ لازم ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی حکم عائد کریں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ اعتراض امام شافعی کے اصول پر وارد ہوتا ہے۔ ہم پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ اس اعتراض کی بنا پر امام شافعی پر لازم ہوگا کہ جب ارتکاب قتل کے اندر عامد کے ساتھ مخطی شریک ہو جائے تو وہ عامد سے قصاص لینے کا حکم عائد کر دیں اگر ان کی نظر میں اس قاتل سے قصاص کی نفی میں مذکورہ مشارکت کو کوئی دخل نہیں جس پر تنہا قتل کے ارتکاب کی صورت میں قصاص واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ قتل عمد میں شریک دو افراد میں سے ایک کو مقتول کے ولی کی طرف سے معافی مل جانے کی بنا پر اس سے قصاص کا سقوط دوسرے قاتل سے قصاص ساقط نہ بھی کرے۔ جب مخطی اور عامد کے اندر امام شافعی کے نزدیک عامد سے قصاص لینا لازم نہیں ہے تو پھر ہمارے نزدیک بھی بچے اور بالغ نیز دیوانے اور عاقل کی صورتوں میں بالغ یا عاقل سے قصاص لینا لازم نہیں ہوگا۔

مذکورہ اعتراض ایک اور وجہ سے بھی ساقط الاعتبار ہے، وہ یہ کہ زیر نظر گفتگو استیفاء (قصاص پر عملدرآمد) کے بارے میں ہے اور استیفاء شراکت کے طور پر واجب نہیں ہوتا، یعنی یہ ضروری نہیں ہوتا کہ دونوں قاتلوں کو مشترکہ طور پر قتل کیا جائے کیونکہ مقتول کے ولی کو اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے جسے چاہے قتل کر دے، اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ دونوں میں سے جو قاتل ہاتھ آجائے اسے قتل کر دے۔ نیز ہمارا زیر بحث مسئلہ ابتداً وجوب کے بارے میں ہے جب قتل کا وقوعہ مشارکت کی صورت میں ہوا ہو۔ ایسی صورت میں یہ بات محال ہوگی کہ دونوں قاتلوں میں سے ہر ایک دوسرے کے سوا حکم کے اندر انفراد کرنے والا قرار پائے۔ حکم کے اندر دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر تنہا رہ جانا محال ہے۔ نیز وجوب استیفاء سے

ایک مختلف حکم ہے۔ اس لیے وجوب پر استیفاء لازم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ استیفاء کی حالت کو وجوب کی حالت پر اعتبار کرنا درست نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ استیفاء کے وقت قاتل کا تائب ہو کر ولی اللہ ہونا ممکن ہے جبکہ قصاص موجب قتل کے ارتکاب کے وقت اس کا ولی اللہ ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔ اسی طرح یہ ممکن ہے کہ زانی توبہ کرلے۔ ایسی صورت میں اس پر حد کے استیفاء کا حق باقی رہے گا، لیکن تائب ہو جانے کی حالت میں حد کا وجوب جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے جو شخص وجوب کی حالت کو استیفاء کی حالت پر اعتبار کرے گا وہ درحقیقت اس بات کے کہنے سے غفلت برتنے کا جس کا کہنا اس پر واجب ہے، نیز جب مقتول کا ولی ایک قاتل کو معاف کردے گا تو اس کے قتل کا حکم ساقط ہو جائے گا اور اس کے نتیجے میں دوسرا قاتل مقتول کو تنہا قتل کرنے والے کے حکم میں ہو جائے گا، اس لیے اس پر قصاص لازم ہو جائے گا اور دوسرے سے قصاص ساقط ہونے کی بنا پر اس سے قصاص ساقط نہیں ہوگا۔ رہ گیا دیوانہ اور نابالغ، نیز مخطی تو ان سب کا فعل غلطی کے طور پر ثابت ہوگا اور یہ بات اس شخص کے خون کی ممانعت کی موجب ہوگی جو ان کے ساتھ شریک ہوا ہوگا۔ کیونکہ قتل کے اندر دونوں کے اشتراک کی وجہ سے جو حکم دیوانے یا نابالغ یا مخطی کا ہوگا وہی حکم اس کے شریک کا بھی ہوگا۔

گزشتہ سطور میں ہم نے کتاب اللہ سے جو دلائل پیش کیے ہیں، نیز عقلی طور پر جو استدلال کیا ہے اس سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ اگر عاقل، مخطی یا بالغ کے ساتھ قتل کے فعل میں کوئی ایسا فرد شامل ہو جائے جس پر قصاص کا حکم جاری نہیں ہوتا، یعنی دیوانہ، عامد یا نابالغ تو ان سے بھی قصاص کا حکم ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا جائز ہے کہ جن آیات میں قصاص کا ذکر ہے ان کے حکم کے موجَب کی (حرف جیم کے زبر کے ساتھ) ان دونوں قسموں کے افراد کی بنا پر تخصیص کردی جائے وہ آیات یہ ہیں: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی نیز اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ نیز وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا اور اَلنَّفْسَ بِالنَّفْسِ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ان احادیث کا عموم جو قصاص کو واجب کرتی ہیں۔ نیز یہ تمام دلائل چونکہ ایسے عموم کی صورت میں ہیں جن سے بالاتفاق خصوص مراد ہے اس لیے نظری دلائل کے ذریعے اس قسم کے عموم کی تخصیص جائز ہے۔ واللہ الموفق۔

امام محمد نے فرمایا ہے کہ اگر عامد کے ساتھ بچہ یا دیوانہ قتل کے فعل میں شریک ہو جائے تو اس صورت میں عامد پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ المزنی کے قول کے مطابق امام شافعی نے اس مسئلے میں امام محمد کے خلاف یہ کہہ کر استدلال کیا ہے کہ اگر آپ نے عامد سے قصاص کا حکم اس بنا

پر رفع کیا ہے کہ اس کا شریک بچہ یا دیوانہ دونوں مرفوع القلم ہیں اور ان کا عمد بھی خطا ہے، تو پھر آپ اس اجنبی پر قصاص کیوں نہیں واجب کرتے جو کسی شخص کو اس کے باپ کے ساتھ مل کر عمداً قتل کر دے کیونکہ باپ تو مرفوع القلم نہیں ہوتا۔ ہمارے خیال میں امام شافعی نے یہ استدلال کر کے اپنا موقف ترک کر دیا ہے۔ چنانچہ المزنی نے کہا ہے کہ اس مسئلے میں امام شافعی نے امام محمد پر تنقید کر کے ان کی ہمنوائی کر لی ہے کیونکہ مخطی اور دیوانے سے قصاص کا حکم رفع کر دینا ایک ہی بات ہے۔ اسی طرح مخطی، دیوانے اور بچے کے ساتھ قتل عمد میں شریک افراد کا حکم بھی یہی ہونا چاہیے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ المزنی نے امام شافعی سے جو بات نقل کی ہے وہ دراصل ایک چیز کو اس کے موقع اور محل کے بغیر لازم کر دینے کے مترادف ہے۔ کیونکہ انھوں نے اسے عکس معنی و علت کے طور پر لازم کر دیا ہے۔ امام محمد کی بیان کردہ اس اصل کے تحت جو بات لازم آتی ہے وہ یہ ہے کہ ہر ایسا قاتل جس کا عمد بھی خطا شمار ہو اس کے ساتھ قتل کے فعل میں شریک شخص سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ یہ شریک عامد ہی کیوں نہ ہو، لیکن جس قاتل کا عمد خطا شمار نہیں ہوتا تو اس کے سلسلے میں یہ بات لازم نہیں ہے کہ قتل کے فعل میں اس کے شریک اور اس کے حکم کے درمیان فرق رکھا جائے، بلکہ اس کا حکم اس حکم کی دلیل پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ یہ عکس علت کی صورت ہے، اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اگر کوئی شخص شرع کے اندر ایک علت پر کسی حکم کی بنیاد رکھے تو اس سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ مذکورہ علت کو الٹ دے، یعنی عکس علت کر دے اور پھر مذکورہ علت کی عدم موجودگی میں ایسے حکم کا ایجاب کر دے جو مذکورہ علت کی موجودگی میں اس کے موجَب کی ضد ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب ہم کہتے ہیں غرر (دھوکے اور فریب) کا وجود بیع کے جواز کے لیے مانع ہے تو اس سے ہم پر لازم نہیں آتا کہ غرر کی عدم موجودگی میں ہم بیع کے جواز کا حکم عائد کر دیں، کیونکہ یہ عین ممکن ہوتا ہے کہ غرر کی عدم موجودگی کے باوجود کسی اور وجہ سے مذکورہ بیع کا جواز ممنوع ہو، مثلاً یہ کہ مبیع بائع کے قبضے میں نہ ہو یا بائع نے ایسی شرط عائد کر دی ہو جسے عقد بیع ضروری قرار نہ دیتا ہو، یا یہ کہ ثمن مجہول ہو اور اسی طرح کے دیگر امور جو بیع کے عقود کو فاسد کر دیتے ہیں یہ بھی ممکن ہوتا ہے کہ غرر ختم ہو جانے کی صورت میں جواز و فساد کی دلالت کی روشنی میں مذکورہ بیع جائز ہو جائے۔ عقد کے مسائل میں اس کے نظائر بے شمار ہیں اور فقہ کے ساتھ ادنیٰ ارتباط رکھنے والے کی نظروں سے اوجھل نہیں ہیں۔

اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے جس کی روایت حضرت ابن عمرؓ نے کی ہے کہ آپ نے فرمایا : لوگو، آگاہ رہو، خطأ العمد کا مقتول وہ مقتول ہے جسے کوڑے اور لاٹھی کے ذریعے قتل کر دیا جائے، اس میں دیت مغلظہ واجب ہوتی ہے۔ بچے اور بالغ یا دیوانے اور عاقل یا مخطی اور عامد کے ہاتھوں قتل ہونے والا شخص دو وجوہ سے خطأ العمد ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطأ العمد کے تحت مقتول کی تفسیر یہ بیان فرمائی ہے کہ وہ کوڑے اور لاٹھی کے ذریعے قتل ہونے والا شخص ہے اس لیے اگر کوئی دیوانہ لاٹھی کے ساتھ اور کوئی عاقل تلوار کے ساتھ کسی کے قتل میں شریک ہو جائے، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق وہ خطأ العمد کے تحت مقتول قرار پائے گا اور اس قتل میں قصاص نہ لینا واجب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے اور دیوانے کا عمد بھی خطا ہے اس لیے کہ قتل کی تین میں سے ایک صورت ہوتی ہے۔ خطا یا عمد یا شبہ عمد اور جب بچے اور دیوانے کا ارتکاب قتل عمد نہیں ہوتا تو ضروری ہے کہ ان کا ارتکاب قتل کی باقیماندہ دو صورتوں میں سے کسی ایک صورت کا حامل ہو، یعنی خطا یا شبہ عمد کا۔ ان دونوں میں سے چاہے جو بھی صورت ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ قتل کے فعل میں بچے یا دیوانے کے ساتھ شریک قاتل سے قصاص ساقط کر دیا جائے کیونکہ مذکورہ مقتول یا تو قتل خطا کا مقتول ہوگا یا شبہ عمد کا۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ مقتول کے لیے دیت مغلظہ واجب کر دی ہے اور جب کامل دیت واجب ہو جائے تو بالاتفاق قصاص کا سقوط ہو جاتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد "خطأ العمد کے مقتول" سے یہ مراد لی ہے کہ ایک شخص تنہا کسی کو کوڑے اور لاٹھی سے قتل کر دے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قتل کے اس فعل میں اگر کوئی اور شخص تلوار سے کر اس کے ساتھ شریک ہو جائے، تو یہ بات مذکورہ مقتول کو کوڑے اور لاٹھی کا مقتول نیز قتل خطا کا مقتول بننے سے خارج نہیں کرے گی، اس لیے کہ دونوں اشخاص میں سے ہر ایک قاتل ہوگا اور اس اعتبار سے یہ ضروری ہوگا کہ مقتول ان میں سے ہر ایک کا مقتول قرار پائے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ دونوں صورتوں کو شامل ہوں گے اور دونوں صورتوں کے اندر قصاص منتفی ہو جائے گا۔ ہماری مذکورہ بات کی صحت پر نیز عاقل کے ساتھ دیوانے کی شراکت اور عامد کے ساتھ مخطی کی شراکت کے حکم میں فرق کے عدم جواز پر یہ امر دلالت کرتا ہے کہ اگر ایک شخص حالت جنون میں کسی شخص کو زخمی کر دے اور پھر اسے

جنون سے افاقہ ہو جائے اور افاقہ کے بعد وہ دوبارہ اسے زخمی کر دے اور پھر ان دونوں زخموں کا مجروح مر جائے، تو قاتل پر کوئی قصاص عائد نہیں ہو گا جس طرح اگر ایک شخص کسی کو غلطی سے زخمی کرنے کے بعد اسے دوبارہ عمداً زخمی کر دے اور ان دونوں زخموں سے مجروح مر جائے تو قاتل پر قصاص واجب نہیں ہو گا۔ اسی طرح اگر ایک شخص کسی کو اس کے ارتداد کی حالت میں زخمی کر دے اور پھر مجروح مسلمان ہو جائے اور جارح دوبارہ اسے زخمی کر دے اور وہ ان دونوں زخموں کی تاب نہ لا کر مر جائے تو جارح پر قصاص واجب نہیں ہو گا۔

یہ صورتیں دو باتوں پر دلالت کرتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ اگر ایک شخص کو دو قسم کے زخم لگے ہوں جن میں سے ایک قصاص کا موجب ہو اور دوسرا قصاص کا موجب نہ ہو اور پھر مذکورہ مجروح مر جائے، تو اس کی موت قصاص کے اسقاط کی موجب ہو گی اور قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں اس زخم کا جس میں قصاص کے اسقاط کا کوئی شبہ نہ ہو دوسرے زخم سے الگ کر کے کوئی حکم نہیں ہو گا، بلکہ حکم اس زخم کا ہو گا جس نے قصاص واجب نہیں کیا۔ اس بنا پر یہ بات واجب ہے کہ اگر ایک آدمی دو افراد کے لگائے ہوئے زخموں سے مر جائے جبکہ ان میں سے ایک ایسا ہو جس کا تنہا لگایا ہوا زخم قصاص واجب کرتا ہو اور دوسرا ایسا ہو جس کا تنہا لگایا ہوا زخم قصاص واجب نہ کرتا ہو، تو اس صورت میں قصاص کا سقوط اس کے ایجاب سے اولیٰ قرار دیا جائے کیونکہ مذکورہ مجروح کی موت ان دونوں زخموں سے واقع ہوئی تھی اس لیے قصاص کے سقوط کے موجب زخم کا حکم قصاص واجب کرنے والے زخم کے حکم سے اولیٰ ہو گا ان دونوں صورتوں میں علت یہ ہے کہ مجروح کی موت ایسے دو زخموں کے نتیجے میں واقع ہوئی تھی جن میں سے ایک زخم قصاص کا موجب تھا اور دوسرا قصاص کا موجب نہیں تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہم نے شروع میں بیان کر دیا تھا کہ قتل کے فعل میں اشتراک کی صورت کے اعتبار سے مخطی اور عامد کے درمیان نیز دیوانے اور عاقل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس طرح دیوانگی کے دوران میں دیوانے کے جرم اور پھر افاقہ کی حالت میں اس کے جرم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا، اگر ان دونوں جرموں کے نتیجے میں موت واقع ہو جائے۔ اسی طرح اگر غلطی سے کسی کے خلاف جنایت، یعنی جرم ہو جائے اور پھر عمداً جنایت کی جائے اور ان دونوں جرموں کے نتیجے میں موت واقع ہو جائے تو دونوں جرموں میں کوئی فرق نہیں ہو گا۔ اور مذکورہ بالا دونوں حالتوں میں قصاص ساقط ہو جائے گا۔

اگر عاقل کی جنایت میں دیوانے کی مشارکت ہو جائے اور عامد کی جنایت میں مخطی کی مشارکت ہو جائے تو اسی طرح مناسب یہی ہے کہ عاقل کی جنایت کا حکم دیوانے کی جنایت کے حکم سے اور عامد کی جنایت کا حکم مخطی کی جنایت کے حکم سے مختلف نہ ہو۔ واللہ اعلم۔

عمداً قتل کیے جانے والے شخص کے ولی کا حق

ارشاد باری ہے: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی (قتل کے مقدمات میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا) نیز: وَکَتَبْنَا عَلَیْهِمْ فِیْهَا اَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ (اور ہم نے تورات میں بنی اسرائیل پر فرض کر دیا تھا کہ جان کے بدلے جان ہے) نیز: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّهٖ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طور پر قتل ہو جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے)

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ آیت میں قصاص مراد ہے۔ نیز ارشاد ہے: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ (اور اگر تم لوگ بدلہ لو تو بس اسی قدر لے لو جس قدر تم پر زیادتی کی گئی ہو) نیز: فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (جو شخص تم سے زیادتی کرے تم بھی اس کے ساتھ اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے تم سے کی ہے)

یہ آیات ایجاب قصاص کے سوا اور کسی امر کی مقتضی نہیں ہیں۔ قتل عمد کے موجب کے بارے میں فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری، ابن شبرمہ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ قتل عمد کی صورت میں مقتول کے ولی کو صرف قصاص لینے کا حق ہوگا اور قاتل کی رضامندی کے بغیر وہ دیت وصول نہیں کرے گا۔

اوزاعی، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ ولی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قصاص لے لے اور اگر چاہے تو دیت وصول کرے خواہ قاتل رضامند نہ بھی ہو۔

امام شافعی نے فرمایا ہے کہ اگر مفلس (دیوالیہ) ولی قصاص معاف کر دے تو ایسا کرنا جائز ہوگا اور اس کے قرض خواہ نیز اہل وصایا اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتے کیونکہ عمد کی بنا پر مال کی ملکیت صرف اس شخص کی مرضی سے ہوگی جس کے خلاف جرم کیا گیا ہے، اگر وہ زندہ ہو۔ اور اگر وہ مر چکا ہو تو ورثاء کی مرضی سے ایسا ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن آیات کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ان کے ظواہر لفظی اشتراک

کے بغیر بیان مراد کو متضمن ہونے کی بنا پر قصاص کے موجب ہیں، مال کے نہیں۔ اور تخییر کے طور پر مال کا ایجاب صرف ایسی دلیل کی بنا پر جائز ہو سکتا ہے جس کے ذریعے قصاص کے حکم کا نسخ جائز ہو۔ اس لیے کہ نص قرآنی میں اضافہ اس کے نسخ کا موجب بن جاتا ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لَا تَأْکُلُوا أَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَکُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْکُمْ (اے ایمان لانے والو، آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقوں سے نہ کھاؤ، لین دین ہونا چاہیے آپس کی رضامندی سے) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے اہل اسلام میں سے ہر شخص کا مال لینے کی ممانعت کر دی ہے، الا یہ کہ لین دین کے طور پر رضامندی سے مال لیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی حدیث مروی ہے۔ آپ نے فرمایا: کسی مسلمان کا مال اس کی خوش دلی کے بغیر حلال نہیں ہے۔ اس لیے جب قاتل مال دینے پر رضامند نہ ہو تو اس کا مال ہر شخص کے حق میں ممنوع ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک حدیث مروی ہے جس کی سند ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمد قصاص ہے اِلّا یہ کہ مقتول کا ولی معاف کر دے سلیمان بن کثیر نے روایت بیان کی ہے، ان سے عمرو بن دینار نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص عمیا (اندھا قتل) (ایسا شخص جو ایک دوسرے پر تیر اندازی کرنے والوں کے درمیان مقتول پایا جائے اور اس کے قاتل کا پتہ نہ چلے) میں یا اژدہام میں قتل ہو جائے اور اس کا قاتل معلوم نہ ہو، یا لوگوں کے درمیان سنگباری یا کوڑے یا لاٹھیاں چلنے کے دوران مر جائے تو اس کی دیت قتل خطا کی دیت ہو گی، اور جو شخص عمداً قتل ہو جائے تو اس کا قصاص لیا جائے گا اور جو شخص مقتول اور اس کے قصاص کے درمیان حائل ہو گا اس پر اللہ کی، فرشتوں کی اور تمام لوگوں کی لعنت برسے گی۔

ان دونوں حدیثوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح فرما دیا کہ عمد کی بنا پر واجب ہونے والی سزا قصاص ہے۔ اگر ولی کو دیت لینے کا اختیار ہوتا تو آپ صرف قصاص کے ذکر پر اقتصار نہ کرتے، بلکہ دیت کی بات بھی بیان کر دیتے۔ اس لیے یہ بات درست نہیں ہے کہ ولی کو دو چیزوں میں سے ایک کے لینے کا اختیار دیا جائے اور پھر صرف ایک چیز کے بیان پر اقتصار کیا جائے اور دوسری چیز بیان نہ کی جائے۔ یہ بات تخییر کی نفی کی موجب ہے۔ اگر اس بیان کے بعد تخییر کا اثبات کیا جائے گا تو اس سے مذکورہ بیان کا نسخ لازم آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ ابن عیینہ نے مذکورہ دوسری حدیث عمرو بن دینار سے اور انھوں نے طاؤس سے موقوف صورت میں روایت کی ہے۔ اس میں انھوں نے حضرت ابن عباسؓ کا ذکر نہیں کیا ہے اور نہ ہی اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عیینہ نے اس حدیث کو ایک دفعہ موقوف صورت میں بیان کیا ہے اور ایک دفعہ سلیمان بن کثیر کی طرح مرفوع صورت میں اس کی روایت کی ہے۔ ابن عیینہ کا حافظہ بہت خراب تھا اور وہ روایت کے اندر بہت غلطیاں کرتے تھے لیکن اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ طاؤس نے اس کی روایت بعض دفعہ حضرت ابن عباسؓ کے واسطے سے کی ہو اور بعض دفعہ اپنی طرف سے اسے بیان کر کے اس کے مطابق فتویٰ دیا ہو۔ اس لیے مذکورہ حدیث کی سند میں حدیث کو کمزور کرنے والی کوئی بات نہیں ہے۔

قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے سے خون بہا کا تصفیہ ہونا چاہیے اور قاتل کو لازم ہے کہ راستی کے ساتھ خون بہا ادا کرے) کی تفسیر میں اہل علم کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ عفو سے وہ بات مراد ہے، جو آسان اور میسر ہو۔ ارشاد باری ہے: خُذِ الْعَفْوَ (عفو اختیار کرو) یعنی اخلاق کی وہ صورتیں جو آسان ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: اول وقت اللہ کا رضوان ہے اور آخر وقت اللہ کا عفو ہے، یعنی اللہ کی جانب سے اپنے بندوں کے لیے تیسیر و تسہیل ہے۔ پس قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ سے مراد یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو جب کچھ مال دیا جائے تو وہ اسے قبول کر لے اور معروف طریقے سے اس کا پیچھا کرے اور قاتل اسے یہ مال راستی کے ساتھ ادا کر دے۔ اللہ سبحانہ نے ولی کو مال لینے کی ترغیب دی اگر قاتل کی طرف سے آسانی کے ساتھ یہ مال ادا کیا جائے اور بتا دیا کہ اس کی جانب سے یہ بات حکم کے اندر تخفیف اور اس کی رحمت ہے۔ جس طرح سورۂ مائدہ میں قصاص کے ذکر کے بعد فرمایا: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ (جو شخص قصاص کا صدقہ کر دے وہ اس کے لیے کفارہ ہے) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے ولی کو اس بات کی ترغیب دی کہ وہ قصاص معاف کر کے اس کا صدقہ کر دے۔ اسی طرح زیر بحث آیت میں اللہ سبحانہ نے دیت قبول کر لینے کی ترغیب دی، اگر قاتل دیت ادا کرے۔ کیونکہ آیت میں پہلے تو دیت کے سلسلے میں قاتل کے ساتھ نرمی کرنے کا ذکر ہوا پھر ولی کو پیچھا کرنے کا حکم دیا گیا اور قاتل کو ہدایت کی گئی کہ وہ راستی کے ساتھ ادائیگی کر دے۔

بعض حضرات نے زیر بحث آیت کے وہ معنی لیے ہیں جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہیں۔
اس کی روایت عبدالباقی ابن قانع نے کی ہے، ان سے الحمیدی نے، ان سے سفیان ثوری نے، ان سے عمرو بن دینار نے اور انھوں نے کہا کہ: میں نے مجاہد کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے تھے کہ: بنی اسرائیل کے اندر قصاص کا حکم تھا، دیت کا حکم نہیں تھا، پھر اللہ سبحانہ نے اس امت کے لیے فرما دیا: یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی تا قول باری: فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: عفو یہ ہے کہ قتل عمد میں دیت قبول کرلی جائے اور قول باری: وَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ وَاَدَآءٌ اِلَیْہِ بِاِحْسَانٍ ذٰلِکَ تَخْفِیْفٌ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَرَحْمَۃٌ کا مفہوم یہ ہے کہ تم سے پہلے لوگوں پر جو بات فرض کی گئی تھی اب اس میں تخفیف کردی گئی ہے۔ اسی طرح قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِکَ فَلَہٗ عَذَابٌ اَلِیْمٌ کا مفہوم یہ ہے کہ جو شخص دیت قبول کرنے کے بعد زیادتی کرے گا اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا ہے کہ مذکورہ آیت نے اس حکم کو منسوخ کردیا ہے جو بنی اسرائیل پر عائد تھا، یعنی دیت قبول کرنے کی ممانعت اور مقتول کے ولی کے لیے دیت قبول کرلینے کی اباحت کردی ہے، اگر قاتل اس کی ادائیگی کرے، یہ حکم گویا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہم پر تخفیف اور اس کی رحمت کی ایک صورت ہے۔ اگر بات اس طرح ہوتی جس کا دعویٰ ہمارے مخالف نے کیا ہے، یعنی ایجاب تخییر کی بات، تو حضرت ابن عباسؓ آیت کی تفسیر میں یہ نہ فرماتے کہ "عفو یہ ہے کہ دیت قبول کرلی جائے"۔ اس لیے کہ قبول کے لفظ کا اطلاق اس چیز کے لیے ہوتا ہے جس کی پیشکش دوسرا آدمی کرے۔ اگر حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک یہ بات مراد نہ ہوتی تو وہ یہ کہتے: "عفو یہ ہے کہ دیت قبول کرلی جائے جب ولی یہ بات اختیار کرے"۔ اس سے ثابت ہوگیا کہ جب دیت لینے پر طرفین کی طرف سے رضامندی کی صورت نکل آئے تو اس وقت دیت قبول کرلینا عفو کہلائے گا۔

قتادہ سے ایک روایت منقول ہے جو اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ بنی اسرائیل میں دیت قبول نہ کرنے کا نافذ العمل حکم ہماری شریعت میں بھی اس شخص پر ثابت ہے جو دیت وصول کرنے کے بعد قاتل کو قتل کردے۔ یہ روایت عبداللہ بن محمد بن اسحاق نے بیان کی ہے، ان سے الحسین بن ابی الربیع الجرجانی نے، ان سے عبدالرزاق نے معمر سے اور انھوں نے قتادہ سے قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِکَ کی تفسیر میں، کہ اگر ولی دیت وصول کرنے کے بعد قتل کردے تو اس پر قتل لازم ہوگا یعنی قصاص اور اس سے دیت قبول نہیں کی جائے گی۔

زیر بحث آیت کی ایک اور تفسیر بھی مروی ہے۔ سفیان بن حسین نے ابن اشوع سے اور انھوں نے شعبی سے اس کی روایت بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عرب کے دو قبیلوں کے درمیان جنگ ہو گئی۔ جنگ میں طرفین کے آدمی مارے گئے۔ ایک قبیلے نے کہا کہ ہم اس وقت تک رضامند نہیں ہوں گے جب تک ایک عورت کے بدلے میں ایک مرد اور ایک مرد کے بدلے میں دو مردوں کو قتل نہیں کرلیں گے۔ پھر وہ اپنا معاملہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے گئے۔ آپؐ نے فرمایا: "قتل میں یکسانیت ہوتی ہے" چنانچہ انھوں نے دیتوں کی ادائیگی پر آپس میں صلح کرلی اور ایک قبیلے کی بہ نسبت دوسرے قبیلے کو دیت کی کچھ زائد مقدار دی گئی۔ قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی" تا قول باری: فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ کا یہی مفہوم ہے۔

سفیان نے کہا ہے کہ قول باری: فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ کا مفہوم یہ ہے کہ جس شخص کو دیتوں کے سلسلے میں اس کے بھائی کی بہ نسبت کچھ زائد دے دیا گیا ہو تو معروف طریقے سے اسے اس کی ادائیگی کردی جائے۔ شعبی نے آیت کے نزول کا سبب بیان کیا اور سفیان نے بتایا کہ عفو کے معنی فضل یعنی زائد کے ہیں۔

قول باری ہے: حَتّٰی عَفَوْا (یہاں تک کہ وہ زیادہ ہو گئے) یعنی ان کی کثرت ہو گئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "داڑھیاں بڑھاؤ" آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اگر ایک شخص کو اس کے بھائی کی بہ نسبت ان دیتوں سے کچھ زائد دے دیا گیا ہو جن پر فریقین نے صلح کی ہے تو اس کا مستحق معروف طریقے سے اس کا پیچھا کرے اور راستی کے ساتھ اسے اس کی ادائیگی کردی جائے۔

زیر بحث آیت کا ایک اور مفہوم بھی بیان کیا گیا ہے۔ بعض حضرات کے مطابق یہ حکم اس خون کے بارے میں ہے جس کے وارث ایک سے زائد افراد ہوں۔ اگر ان میں سے کچھ افراد قصاص میں اپنا حصہ معاف کردیں تو باقیماندہ ورثاء کے حصے مال میں تبدیل ہو جائیں گے۔ یہ بات حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ ان حضرات نے یہ بیان نہیں کیا کہ آیت کا مفہوم یہ ہے۔ ان کی بیان کردہ بات آیت کے الفاظ کی تاویل و تفسیر ہے جو آیت کے مفہوم سے مطابقت رکھتی ہے۔ اللہ سبحانہٗ کا ارشاد ہے:

یہ ارشاد اس امر کا مقتضی ہے کہ دم، یعنی قصاص کا کچھ حصہ معاف کردیا گیا ہو۔ پورا قصاص معاف نہ کیا گیا ہو۔ ایسی صورت میں باقیماندہ شرکاء کے حصے مال میں تبدیل ہو جائیں گے

اور اس مال کی وصولی کے لیے ان پر لازم ہوگا کہ وہ قاتل کا معروف طریقے سے پیچھا کریں اور قاتل پر لازم ہوگا کہ وہ راستی سے مذکورہ مال کی ادائیگی کر دے۔

بعض حضرات نے زیر بحث آیت کی تاویل ان معنوں میں کی ہے کہ مقتول کے ولی کو قاتل کی رضامندی کے بغیر مال لینے کا اختیار ہے، لیکن آیت کا ظاہر اس تاویل کو رد کر دیتا ہے کیونکہ دیت کی وصولی کے ساتھ معافی نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عمد قصاص ہے الّا یہ کہ مقتول کے اولیاء معاف کر دیں۔ آپؐ نے ولی کے لیے دو میں سے ایک بات کا اثبات کر دیا۔ قتل یعنی قصاص یا عفو۔ اس کے لیے کسی حال میں مال کا اثبات نہیں کیا۔

اگر کوئی شخص کہے کہ ولی مال لینے کی نیت سے خون معاف کر دے تو وہ عفو کرنے والا شمار ہوگا اور آیت کا لفظ اسے بھی شامل ہوگا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر دو میں سے ایک چیز واجب ہے تو بھی جائز ہے کہ وہ مال چھوڑ کر قصاص لینے کی صورت میں عفو کرنے والا شمار ہو جائے۔ اس بنا پر ولی کے لیے یا تو خون معاف کرنا ہوگا یا مال لینا۔ یہ بات غلط ہے کوئی بھی اس کا اطلاق نہیں کرتا۔ ایک اور جہت سے آیت کا ظاہر اس کی نفی کرتا ہے۔ وہ یہ کہ اگر قصاص چھوڑ کر اور مال لے کر ولی ہی عافی (معاف کرنے والا) ہو تو اس مفہوم کو ادا کرنے کے لیے عَفَالَہٗ نہیں کہا جائے گا، بلکہ اس کے لیے عَفَاعَنْہُ کہا جائے گا اور اس کے نتیجے میں حرف لام کو حرف عَن کے قائم مقام کرنے میں تعسف اور زبردستی کا مظاہرہ ہوگا، یا آیت کے الفاظ کو: عَفَالَہٗ عَنِ الدَّمِ پر محمول کیا جائے گا۔ اس کے لیے ایک غیر مذکور حرف کو محذوف ماننا پڑے گا، جبکہ اصول یہ ہے کہ اگر مذکور لفظ کے ذریعے محذوف لفظ سے مستغنی ہوں تو حذف کا اثبات جائز نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں آیت کے سلسلے میں ہماری تاویل واضح ہے کہ قاتل کی جہت سے عفو کے لفظ کو تسہیل اور اس کی طرف سے مال کی ادائیگی پر محمول کیا جائے۔

ایک اور جہت سے بھی معترض کی بات آیت کے ظاہر کے خلاف ہے۔ وہ یہ کہ قول باری: مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ میں لفظ مِن تبعیض کا مقتضی ہے کیونکہ تبعیض ہی اس لفظ کی حقیقت اور اس کا باب ہے الّا یہ کہ اس کے سوا کسی اور مفہوم کے لیے دلالت قائم ہو جائے۔ تبعیض کا مفہوم اس بات کا موجب ہے کہ عفو اس کے بھائی کے خون کے بعض حصوں سے ہو، جبکہ معترض کے نزدیک یہ عفو پورے خون، یعنی قصاص سے عفو ہے۔ اس مفہوم کے اندر حرف

رمن کے حکم کا اسقاط لازم آتا ہے۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، قول باری: شَيْءٌ بھی خون یعنی قصاص کے بعض حصول سے عفو کا موجب ہے۔ پورے خون سے عفو کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے جو شخص اسے پورے خون پر محمول کرے گا نہ وہ کلام کے مقتضا اور نہ موجب کے اعتبار سے اس کا پورا حق ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ کلام کو اس طرح قرار دے گا:

(وہ قاتل جس کے لیے خون معاف کر دیا جائے اور اس سے دیت کا مطالبہ کیا جائے) اس صورت میں وہ لفظ من اور لفظ شَيْءٌ کا حکم ساقط کر دے گا، جبکہ کسی شخص کے لیے آیت کی ایسی تاویل جائز نہیں جو آیت کے کسی لفظ کو بے معنی قرار دینے پر منتج ہو۔ جب تک مذکورہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کرنا ممکن ہو اس وقت تک مذکورہ تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہوگی اور اگر آیت کے لفظ کو ان معنوں میں استعمال کیا جائے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے تو یہ بات کسی اسقاط کے بغیر آیت کے ظاہر کے موافق ہوگی۔ اس لیے کہ اگر شعبی کی بیان کردہ تفسیر آیت کی تاویل قرار پائے جس میں آیت کے نزول کا سبب بیان کیا گیا ہے، نیز بتایا گیا ہے کہ دیتوں کے اندر بعض کو بعض کی بہ نسبت زائد ادا کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ تو یہ تاویل آیت کے لفظ کے ساتھ موافقت رکھتی ہے اس لیے کہ ایسی صورت میں قول باری:

کا مفہوم ہوگا کہ اس کے لیے اس مال میں کچھ زائد ہوگا جس پر طرفین میں صلح ہوئی ہے اور جسے وہ آپس میں ایک دوسرے سے وصول کریں گے۔ یہ پورے مال کا کچھ حصہ اور اس کا ایک جزو ہوگا۔ اس صورت میں آیت کا لفظ اپنے حقیقی معنوں کے تحت اسے شامل ہو جائے گا۔ اگر آیت کی تاویل یہ ہو کہ قاتل کے لیے یہ آسانی پیدا کر دی جائے کہ وہ مال میں سے کچھ دے دے تو مقتول کے ولی کو مذکورہ مال قبول کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور اس پر اس سے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے تو اس صورت میں بھی یہ تاویل بعض کو شامل ہوگی۔ وہ اس طرح کہ قاتل دیت کا کچھ حصہ بخش کر دے یہ حصہ اس کُل کا جز ہوگا جسے اس نے تلف کر دیا ہے۔

اگر آیت کی تاویل یہ ہے کہ اس کے ذریعے اس حکم کی منسوخی کی خبر دی گئی ہے جو بنی اسرائیل پر عائد تھا، یعنی قصاص کے ایجاب اور دیت یا بدل لینے کی ممانعت کا حکم تو اس تاویل کی روشنی میں بھی ہماری تاویل آیت کے مفہوم کے ساتھ سب سے بڑھ کر مناسبت کی حامل ہوگی۔ اس لیے کہ آیت قاتل اور مقتول کے ولی کے درمیان اس چیز پر صلح کے انعقاد کے جواز کی مقتضی ہے

جس پر طرفین کی صلح ہو جائے، خواہ وہ چیز قلیل ہو یا کثیر۔ اس طرح بعض کا ذکر ہوا اور کل کا حکم بتا دیا گیا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا (اور نہ ان دونوں، یعنی والدین کو اف کہو اور نہ ہی انھیں جھڑکو) اف نہ کہنے اور جھڑکیاں نہ دینے کی نصاً ممانعت کر دی اور ان سے بڑھ کر تکلیف دہ امور کا ارادہ کر لیا۔ اس کے نظائر قرآن میں بہت زیادہ ہیں۔

اگر آیت کی تاویل مقتول کے بعض اولیاء کی طرف سے اپنے حصوں کی معافی ہو تو یہ تاویل بھی آیت کے ظاہر کے ساتھ مطابقت رکھے گی کیونکہ اس صورت میں قصاص کے بعض حصوں کی معافی ہوگی، پورے قصاص کی معافی نہیں ہوگی۔ ہم نے اوپر جن متاولین کی تاویلات کا ذکر کیا ہے ان میں سے جس متاول کی بھی تاویل اختیار کی جائے اس کی یہ تاویل آیت کے ظاہر کے مطابق ہوگی سوائے اس تاویل کے جس میں کہا گیا ہے کہ مقتول کے ولی کو پورا قصاص معاف کر کے مال لینے کا حق ہوگا۔

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ ہمارے متذکرہ بالا تمام معانی آیت میں مراد ہوں۔ اس صورت میں آیت کا نزول اس سبب کی وجہ سے قرار پائے گا کہ اس کے ذریعے بنی اسرائیل پر عائد شدہ حکم منسوخ کر دیا گیا اور ہمارے لیے قلیل و کثیر مال دیت کے طور پر لینا مباح کر دیا گیا۔ اسی طرح ولی کو ترغیب ہے کہ وہ اس دیت کو قبول کرے جسے قاتل آسانی سے ادا کر دے۔ اس پر ولی کو ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے۔ اسی طرح آیت کے نزول کا سبب وہ امر بھی ہو سکتا ہے جس کے تحت دیتوں کے اندر بعض کو بعض کی بہ نسبت کچھ زائد دیا جائے، اس صورت میں اولیاء کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اس کے حصول کے لیے معروف طریقے سے پیچھا کریں اور قاتل کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ راستی کے ساتھ انھیں ادائیگی کر دے۔ اسی طرح اگر بعض اولیاء خون یعنی قصاص کے اندر اپنے حصے معاف کر دیں تو آیت کے نزول کا سبب اولیاء کا یہ اختلاف ہوگا جس کے اندر قصاص کا حکم بیان ہے۔

یہ تمام صورتیں اپنے معانی کے اختلاف کے باوجود ایسی ہیں جن کا زیر بحث آیت احتمال رکھتی ہے۔ اور آیت کے کسی لفظ کو ساقط کیے بغیر یہ تمام صورتیں آیت کی مراد ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ آپ کے مخالفین نے آیت کی یہ تاویل کی ہے کہ اس میں ولی کے حق میں اس کے اختیار سے دیت کا ایجاب ہے، خواہ قاتل اس کے لیے رضامند نہ بھی ہو۔ آیت چونکہ اس تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہے اس لیے ضروری ہے کہ یہ صورت بھی مراد ہو کیونکہ اس تاویل سے دیگر تمام تاویلات کی نفی نہیں ہوتی۔ اس صورت میں قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ کے معنی ہوں گے

"قاتل کے لیے قصاص ترک کر دیا گیا" یہ معنی عربوں کے محاورے ، عفت المنازل سے ماخوذ ہے جس کے معنی ہیں : منازل ترک کر دیے گئے حتیٰ کہ ان کے نشانات مٹ گئے - اسی طرح گناہوں کے عفو کا مفہوم ہے کہ ان پر سزا ترک کر دی گئی ، اس طرح آیت یہ مفہوم ادا کرے گی کہ قصاص چھوڑ کر دیت وصول کر لی گئی -

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر بات اسی طرح ہو تو پھر ولی کی طرف سے قصاص ترک کر کے دیت لینے کی صورت میں اسے عافی ، یعنی معاف کرنے والا ہونا چاہیے کیونکہ وہ دیت لینے کی غرض سے قصاص کا تارک ہے - حالانکہ مال کو ترک کرنا اور اسے ساقط کر دینا عفو کہلاتا ہے - ارشاد باری ہے : فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ اِلَّا اَنْ يَّعْفُوْنَ اَوْ يَعْفُوَا الَّذِىْ بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ (تو اس صورت میں نصف مہر دینا ہوگا ، یہ اور بات ہے کہ عورت نرمی برتے اور مہر نہ لے یا وہ مرد جس کے اختیار میں عقد نکاح ہے نرمی برتے) اس آیت میں عفو کے اسم کا اطلاق مال سے ابراء پر ہوا ہے - اور سب کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ عفو کا اطلاق اس ولی پر نہیں ہوتا جو قصاص لینے کو ترجیح دے اور دیت لینا ترک کر دے - اسی طرح قصاص سے ہٹ کر دیت لینے والا بھی عافی کے اسم کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو دو ایسی چیزوں میں سے ایک کو اختیار کر لیتا ہے جن میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اسے تخییر حاصل ہوتی ہے ، اس لیے کہ جو شخص دو میں سے ایک چیز کو اختیار کر لینے کا حق رکھتا ہو اور ان میں سے ایک چیز اختیار کرے تو اس صورت میں جس چیز کو وہ اختیار کرے گا وہ اس کا واجب حق ہوگی جسے اختیار کرنے کی صورت میں وجوب کا حکم متعین ہو جائے گا اور صورت یہ ہوگی کہ گویا اس مذکورہ چیز کے سوا کوئی اور چیز تھی ہی نہیں - آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کفارۂ یمین میں غلام آزاد کرنے کے ذریعے کفارہ ادا کرنے کی صورت اختیار کر لے تو یہی بات اس کے لیے کفارہ بن جائے گی اور یوں سمجھا جائے گا کہ گویا دیگر امور سرے سے تھے ہی نہیں - اس طرح کفارہ کی دیگر صورتوں کی فرضیت کا حکم ساقط ہو جائے گا -

یہی کیفیت مقتول کے ولی کی ہے - اگر اسے قصاص یا مال میں سے ایک چیز لینے کی تخییر حاصل ہوتی اور پھر وہ ان میں سے ایک چیز اختیار کر لیتا تو دو میں سے ایک چیز کو چھوڑ کر دوسری چیز کو اختیار کر لینے پر عافی کے اسم کا مستحق نہ ہوتا - ہماری اس وضاحت سے جب ولی سے مذکورہ صورت کے اندر عفو کا اسم منتفی ہو گیا تو پھر آیت کی اس مفہوم پر تاویل جائز نہ رہی اور ہماری مذکورہ تاویلات اولیٰ ہو گئیں -

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، قتل عمد کی صورت میں ولی کے لیے واجب ہونے والا امر یا تو قصاص اور دیت دونوں ہوں گے، یا قصاص ہوگا دیت نہیں ہوگی، یا ان دونوں میں سے تخییر کے طور پر ایک چیز ہوگی۔ پہلی صورت تو بالاتفاق جائز نہیں ہے، یعنی ولی کو دونوں چیزیں حاصل کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ یہ بھی جائز نہیں ہے کہ ولی کے اختیار کے مطابق ان میں سے ایک چیز واجب ہوجائے جیسا کہ کفارۂ یمین وغیرہ میں ہوتا ہے کیونکہ ہم نے پہلے بیان کردیا ہے کہ اللہ سبحانہٗ نے اپنی کتاب میں جو چیز واجب کی ہے وہ قصاص ہے اور اگر قصاص اور غیر قصاص کے درمیان تخییر کا اثبات کردیا جائے تو اس سے نص میں اضافہ نیز قصاص کے ایجاب کی نفی لازم آئے گی اور اس جیسی بات ہمارے نزدیک نسخ کی موجب ہوتی ہے جب دونوں صورتیں غلط ثابت ہوگئیں تو اب واجب ہونے والا امر قصاص ہی ہوگا۔ اس لیے قاتل کی رضامندی کے بغیر مال، یعنی دیت وصول کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اگر ایک شخص کا کسی پر حق ہو جس کی وصولی اس سے ممکن ہو تو پھر اس حق کو اس کے بدل کی طرف منتقل کردینا جائز نہیں ہوگا، اِلّا یہ کہ حقدار اس بات پر رضامند ہوجائے۔

علاوہ ازیں اس قول کے قائل کا یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ واجب تو قصاص ہے، لیکن اسے مال لینے کا بھی اختیار ہے۔ کیونکہ یہ قول ولی کو قصاص لینے کے سلسلے میں تخییر کے دائرے سے خارج نہیں کرے گا کیونکہ اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ ولی کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو قصاص لے لے اور اگر چاہے تو مال وصول کرلے۔ اور یہ قول کسی قائل کے اس قول کے مترادف ہے کہ "واجب تو مال ہے لیکن ولی کو اختیار ہوگا کہ وہ اس وجوب کو قصاص کی طرف بدل کے طور پر منتقل کردے"۔ جب تخییر کے ایجاب کی وجہ سے قائل کا یہ قول فاسد قرار پائے گا تو درج بالا قائل کا یہ قول بھی فاسد ہوگا کہ "واجب تو قصاص ہے، لیکن ولی کو اختیار ہے کہ وہ اس وجوب کو مال کی طرف منتقل کردے"۔ کیونکہ دونوں حالتوں کے اندر قتل عمد کی بنا پر تخییر کا ایجاب اپنی جگہ باقی رہے گا، جبکہ اللہ سبحانہٗ نے قاتل پر صرف قصاص فرض کیا ہے۔ ارشاد ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اللہ سبحانہٗ نے یہ نہیں فرمایا: قتل کے مقدمات میں تم پر مال فرض کردیا گیا۔ یا قتل کے مقدمات میں تم پر قصاص یا مال فرض کردیا گیا۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ واجب تو قصاص ہے لیکن ولی کو اختیار ہے کہ وہ اس وجوب کو مال کی طرف منتقل کردے تو وہ تخییر کا نام لیے بغیر ولی کے لیے تخییر واجب کردے گا۔ اس بنا پر اس کا یہ قول اور اس کی یہ تعبیر خطا اور غلطی پر مبنی ہوگی۔

اگر کوئی شخص کہے کہ درج بالا قول تو بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے آپ کہتے ہیں کہ: واجب تو قصاص ہے، لیکن ولی اور قاتل دونوں کو اختیار ہے کہ باہمی رضامندی سے اس وجوب کو مال کی طرف منتقل کر دیں۔ باہمی رضامندی سے ایسا کرنے کے جواز کے اندر آیت کے حکم کے موجب یعنی قصاص کا اسقاط لازم نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے ابتدا میں یہ واضح کر دیا ہے کہ قصاص قاتل پر مقتول کے ولی کا حق ہے اور اس کے لیے قصاص اور مال کے درمیان تخییر ثابت نہیں ہے۔ اب اگر طرفین باہمی رضامندی سے مذکورہ حق کو بدل کر مال کی طرف منتقل کر دیں تو یہ بات قصاص کو اس امر سے خارج نہیں کرے گی کہ وہی اور صرف وہی واجب حق ہے کوئی اور چیز نہیں۔ اس لیے کہ جس چیز کے حکم کا تعلق ان دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ ہو جائے گا وہ اس اصلی حق پر اثر انداز نہیں ہوگی جو تخییر کے بغیر واجب تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کسی غلام یا مکان کا مالک ہوتا ہے اور دوسرے شخص کے لیے مالک کی رضامندی سے مذکورہ غلام یا مکان خرید لینے کا جواز ہوتا ہے۔ اس اختیار اور جواز کے اندر پہلے مالک کی اصلی ملکیت کی نفی نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ بات اس امر کی موجب بن جاتی ہے کہ اس کی ملکیت خیار یعنی تخییر پر موقوف ہو جائے! اسی طرح شوہر اپنی بیوی کو طلاق دینے کا مالک ہوتا ہے اور اس کے ساتھ وہ اس سے خلع کر لینے اور طلاق کا بدل لینے کا بھی اختیار رکھتا ہے لیکن اس سلسلے میں اس کے لیے ابتدا ہی سے طلاق کی ملکیت کے اثبات کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ بیوی کی رضامندی کے بغیر اسے طلاق کو مال کی طرف منتقل کر دینے، یعنی خلع کرنے کا اختیار مل گیا ہے۔ اگر اسے ابتدا ہی سے یہ اختیار ہوتا کہ بیوی کو طلاق دے دے یا اس کی رضامندی کے بغیر مال لے لے یعنی خلع کرے تو یہ بات اس امر کی موجب بن جاتی ہے کہ وہ دو چیزوں یعنی طلاق یا مال میں سے ایک کا مالک ہے۔

قتل عمد کی بنا پر قصاص ہی واجب ہوتا ہے اس پر حضرت انسؓ سے مروی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس کی سند ہم الربیع بنت النضر کے واقعے کے سلسلے میں پہلے بیان کر آئے ہیں۔ جب مذکورہ خاتون نے ایک لونڈی کو طمانچہ مار کر سامنے کا ایک دانت توڑ دیا اور قصاص کا حکم سن کر اس کے بھائی نے اعتراض کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ کی کتاب میں قصاص کا حکم ہے۔ اس موقع پر آپؐ نے واضح کر دیا کہ اللہ کی کتاب کا موجب قصاص ہی ہے، اس بنا پر کسی کے لیے قصاص کے ساتھ کسی اور چیز کا اثبات جائز نہیں ہوگا اور

نہ ہی یہ بات جائز ہوگی کہ قصاص کو کسی اور چیز کی طرف منتقل کردیا جائے۔ یہ بات صرف اس صورت میں ہوسکتی ہے کہ اس منتقلی کی کوئی ایسی دلیل موجود ہو جس کے ذریعے کتاب اللہ کے حکم کا نسخ جائز قرار پاتا ہو۔

اگر ہم یہ بات تسلیم بھی کرلیں کہ قول باری: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ ہماری بیان کردہ تاویلات کے ساتھ ساتھ اس تاویل کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کا دعویٰ ہمارے مخالف حضرات نے کیا ہے کہ قاتل کی رضامندی کے بغیر بھی مقتول کے ولی کے لیے مال، یعنی دیت وصول کرلینا جائز ہے، تو اس صورت میں زیادہ سے زیادہ بات یہی ہوگی کہ آیت میں مذکورہ لفظ عفو ایک مشترک اور کئی معانی کا محتمل لفظ قرار پائے گا اور یہ بات مذکورہ لفظ کے متشابہ قرار پانے کی موجب بن جائے گی، جبکہ دوسری طرف یہ واضح ہے کہ قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ایک محکم آیت ہے، جس کے معنی ظاہر اور جس کی مراد بیّن اور واضح ہے، نیز جس کے الفاظ میں کوئی اشتراک نہیں ہے اور جس کی تاویل میں کوئی احتمال نہیں۔ ادھر متشابہ کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور اسے محکم ہی کی طرف لوٹایا جائے، چنانچہ ارشاد باری ہے: مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ (اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی تلاش میں ہمیشہ متشابہات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کیا کرتے ہیں)

اس آیت میں اللہ سبحانہ نے متشابہ کو محکم کی طرف لوٹانے کا حکم دیا ہے۔ اس لیے کہ اس کی طرف سے محکم کو اس صفت سے موصوف کرنا کہ یہ کتاب کی اصل بنیاد ہیں اس امر کا مقتضی ہے کہ غیر محکم، یعنی متشابہ محکم پر محمول ہے اور اس کے معنی اس پر معطوف ہیں۔ کیونکہ ایک چیز اُم یعنی اصل بنیاد وہ ہے جس سے اس چیز کی ابتدا ہوئی ہو اور اس کی طرف اس کا مرجع ہو۔ پھر اللہ سبحانہ نے مذکورہ آیت میں ان لوگوں کی مذمت فرمائی جو متشابہ کے پیچھے پڑے رہتے ہیں اور اسے محکم کی طرف لوٹائے بغیر اور محکم کے معنی کی موافقت پر اسے محمول کیے بغیر صرف اس تاویل پر اکتفا کر لیتے ہیں جس کا احتمال اس کے لفظ میں موجود ہوتا ہے۔ ایسے لوگوں پر اللہ سبحانہ نے یہ حکم عائد کر دیا کہ ان کے دلوں میں کجی اور ٹیڑھ ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری: کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ محکم آیت ہے اور قول باری:
فَمَنْ عُفِیَ لَہٗ مِنْ اَخِیْہِ شَیْءٌ متشابہ ہے تو اس کے معنی کو محکم کے معنی پر اس طرح محمول کرنا
واجب ہوگیا کہ نہ تو محکم کے معنی کی مخالفت ہو اور نہ ہی اس کے حکم کے کسی جزء کا ازالہ ہو۔ یہ بات
صرف ان تاویلات میں سے کسی ایک کے ذریعے ہوسکتی ہے جن کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ یہ تاویلات
آیت کے لفظ کے موجب، یعنی قصاص کی نفی نہیں کرتیں اور نہ ہی اسے کوئی اور معنی پہناتی ہیں۔ ان
تاویلات میں قصاص سے کسی اور بات کی طرف عدول بھی نہیں ہے۔ اسی طرح یہ قول باری ہے:
فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ (جو شخص تمھارے ساتھ زیادتی کرے
تم بھی اس کے ساتھ اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے تمھارے ساتھ کی ہے) اس آیت کی
رُو سے اگر جان کا ضیاع ہو جائے تو مقتول کا ولی جس مثل کا مستحق ہوگا اور وہ قصاص ہے۔ اگر
مذکورہ مثل قصاص اور قاتل کی جان کا اتلاف ہے جس طرح اس نے مقتول کی جان کا اتلاف کیا
ہے، تو اس صورت میں قاتل کی حیثیت ایسے مال کے متلف جیسی ہوگی جس کی کوئی مثل پائی جاتی
ہو۔ اس لیے باہمی رضامندی کے بغیر قصاص ترک کرکے کسی اور چیز کی طرف عدول نہیں کیا جاسکتا۔
اس لیے قول باری ہے: بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ نیز اس پر اصول کی بھی دلالت ہے۔

جو حضرات مقتول کے ولی کے لیے قاتل کی رضامندی کے بغیر مال، یعنی دیت وصول کرنے
اور قصاص لینے کے درمیان اختیار کا ایجاب کرتے ہیں ان کا استدلال کئی احادیث پر مبنی ہے۔
ان میں سے ایک حدیث کی روایت یحییٰ بن کثیر نے ابوسلمہ سے کی ہے۔ انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ
سے اس کی روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے موقعہ پر فرمایا: جس شخص کا کوئی آدمی
قتل ہوجائے اسے دو باتوں میں سے ایک بہتر بات کا اختیار ہے یا تو وہ قاتل کو قتل کردے یا
اسے دیت دے دی جائے۔ اسی طرح یحییٰ بن سعید نے ابوذیب سے روایت کی ہے، ان سے سعید
المقبری نے بیان کیا کہ میں نے ابوشریح الکعبی کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ
کے موقعہ پر اپنے خطبے میں فرمایا: قبیلہ خزاعہ والو، تم نے بنو ہذیل کے اس شخص کو قتل کردیا اور میں
اس کی دیت دوں گا، لیکن میرے اس خطبے کے بعد جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہوجائے اس کے
اہل کو دو باتوں کے درمیان اختیار ہوگا۔ انھیں اختیار ہوگا کہ اگر چاہیں تو دیت وصول کرلیں اور
اگر چاہیں تو قاتل کو قتل کردیں۔ اس حدیث کی روایت محمد بن اسحاق نے الحرث بن الفضیل سے
کی، انھوں نے سفیان سے، انھوں نے ابوالعرجاء اور انھوں نے ابوشریح الخزاعی سے کہ حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس کسی کو قتل یا زخمی کر دیا جائے تو اس کے ولی کو تین باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا یا تو وہ معاف کر دے یا قصاص لے لے یا دیت وصول کر لے۔

درج بالا احادیث اس بات کی موجب نہیں ہیں جس کا یہ حضرات دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ ان احادیث میں اس مراد کا احتمال ہے کہ قاتل کی رضامندی سے دیت وصول کی جائے جس طرح ارشادِ باری ہے: فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً (اس کے بعد یا احسان کرنا ہے یا فدیہ ہے) مطلب یہ ہے کہ قیدی کی رضامندی سے فدیہ لیا جائے۔ یہاں محذوف کا ذکر اس لیے نہیں ہوا کہ مخاطبین کو مال کے ذکر کے وقت یہ بات معلوم تھی کہ قیدی پر اس کی رضامندی کے بغیر فدیہ لازم کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی کیفیت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کی ہے کہ: یا دیت وصول کرلے نیز اس ارشاد کی کہ: یا اسے دیت دے دی جائے۔ نیز جس طرح مقروض قرض خواہ سے کہتا ہے: اگر تم چاہو تو اپنا قرض درہم کی صورت میں وصول کر لو اور اگر چاہو تو دینار کی شکل میں لے لو۔ نیز جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضؓ سے اس وقت فرمایا تھا جب وہ کھجوریں لے کر آپؐ کے پاس آئے تھے: کیا خیبر کی تمام کھجوریں اسی طرح کی ہیں؟ حضرت بلالؓ نے جواب نفی میں دیتے ہوئے کہا تھا کہ: لیکن ہم اس کھجور کا ایک صاع (ایک پیمانے کا نام) عام کھجوروں کے دو صاع کے بدلے اور اس کے دو صاع تین صاعوں کے بدلے میں لیتے ہیں۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: ایسا نہ کرو تاہم تم اپنی کھجوریں کسی عرض (سامان وغیرہ) کے بدلے فروخت کر دو اور پھر اس سامان کے بدلے یہ کھجوریں لے لو۔

یہ بات تو واضح ہے کہ آپؐ نے یہ ارادہ نہیں فرمایا کہ حضرت بلالؓ متعلقہ دوسرے شخص کی رضامندی کے بغیر سامان کے بدلے کھجوریں لے لیں۔ درج بالا احادیث میں آپؐ کی طرف سے دیت کا ذکر اس امر پر محمول ہے کہ آپؐ نے اس کے ذریعے واضح کر دیا کہ بنی اسرائیل پر قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت نہ لینے کا جو حکم عائد تھا اسے اللہ سبحانہٗ نے اس امت پر تخفیف کی غرض سے منسوخ کر دیا ہے۔

جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ بنی اسرائیل میں قصاص کا حکم نافذ تھا لیکن دیت کا حکم نہیں تھا، پھر اللہ سبحانہٗ نے اس امت سے اس حکم میں تخفیف کر دی۔

دیت لینے سے مراد یہ ہے کہ یہ دیت قاتل کی رضامندی سے لی جائے۔ ہماری اس بات پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے اوزاعی نے یحییٰ بن کثیر سے، انھوں نے ابوسلمہ سے، انھوں نے

حضرت ابوہریرہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اسے دو باتوں میں سے ایک بہتر بات کا اختیار ہو گا یا تو وہ قاتل کو قتل کر دے یا فدیہ پر تصفیہ کر لے۔ مفاداۃ (فدیہ یا دیت پر تصفیہ) دو شخصوں کے درمیان ہوتا ہے۔ جس طرح مقاتلہ، مضاربہ اور مشاتمہ وغیرہ دو افراد کے درمیان وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا تمام احادیث میں مراد یہ ہے کہ قاتل کی رضامندی سے دیت کا معاملہ طے کیا جائے۔

یہ حدیثیں ان حضرات کے قول کو باطل کر دیتی ہیں جو کہتے ہیں کہ قاتل پر جو چیز واجب ہے وہ تو قصاص ہے لے ولی کو اختیار ہے کہ وہ اس قصاص کو دیت کی صورت میں منتقل کر دے، کیونکہ ان تمام احادیث میں قتل عمد کے ولی کے لیے قصاص اور دیت لینے کے درمیان تخییر کا اثبات ہے۔ اگرچہ واجب قصاص ہی ہے۔ البتہ قصاص کے ثبوت کے بعد ولی کو اسے دیت کی طرف اسی طرح منتقل کرنے کا حق ہو گا جس طرح دین کو اس کے عوض کے طور پر عرض کی طرف اور عرض کو اس کے عوض کے طور پر دین کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے۔ مذکورہ احادیث میں کسی ایسے خیار کا ذکر نہیں جو نفس قتل کا موجب بنتا ہو، بلکہ واجب تو ایک ہی چیز ہوتی ہے اور وہ ہے قصاص۔ اس لیے جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قتل عمد کے نتیجے میں قصاص کا ایجاب ہوتا ہے کسی اور چیز کا نہیں تاہم ولی اس قصاص کو دیت کی طرف منتقل کر سکتا ہے، ان کا یہ قول مذکورہ بالا احادیث کے خلاف ہے۔ الانصاری نے حمید الطویل سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے الربیع بنت النضر کے واقعہ کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ: اللہ کی کتاب میں اس کی طرف سے مقرر کردہ فرض قصاص ہے۔ آپ کا یہ ارشاد اس امر کے منافی ہے کہ کتاب یعنی فرض سے مراد مال یا قصاص ہے۔

علقمہ بن وائل نے اپنے والد سے اور ثابت البنانی نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے شخص کو قتل کر دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قاتل کو مقتول کے ولی کے حوالے کر دیا اور پھر پوچھا۔ کیا تم معاف کرتے ہو؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے پھر پوچھا: کیا تم دیت لیتے ہو؟ اس نے اس کا جواب بھی نفی میں دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: یاد رکھو، اگر تم اسے قتل کر دو گے تو تم بھی اس کی مثل ہو جاؤ گے۔ وہ شخص چلا گیا۔ لوگ اس کے پیچھے گئے اور اس سے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اگر تم اسے قتل کر دو گے تو تم بھی اس کی

مثل ہو جاؤ گے۔ یہ سن کر اس شخص نے قاتل کو معاف کر دیا۔ اس حدیث سے قصاص اور مال کے درمیان خیار کا ایجاب کرنے والے حضرات نے استدلال کیا ہے، لیکن اس حدیث میں ان کے قول پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے، کیونکہ اس میں احتمال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہو کہ ولی قاتل کی رضامندی کے ساتھ دیت وصول کر لے۔ جس طرح آپؐ نے حضرت ثابت بن قیسؓ کی بیوی سے اپنے شوہر کے خلاف شکوہ و شکایت کرنے پر فرمایا تھا: کیا تمھاری مراد یہ ہے کہ تم اسے وہ باغ دے کر طلاق لے لو جو اس نے تمھیں مہر میں دیا تھا۔ اور بیوی نے اس کا جواب اثبات میں دیا تھا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اس سلسلے میں حضرت ثابتؓ کی رضامندی شرط تھی، اگرچہ یہ بات آپؐ کے ارشاد میں مذکور نہیں کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ثابتؓ پر ان کی رضامندی کے بغیر طلاق دینے کی بات نیز باغ ان کی ملکیت میں دینے کا معاملہ لازم کرنے والے نہیں تھے۔

یہاں یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے یہ قصد کیا ہو کہ مقتول کا ولی کسی مال پر کوئی سمجھوتہ کر لے۔ اس صورت میں مذکورہ عقد قاتل کی رضامندی پر موقوف ہوتا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ آپؐ نے اپنے پاس سے دیت دینے کا ارادہ کیا ہو جس طرح فتح مکہ کے موقعہ پر مکہ میں بنو خزاعہ کے ایک فرد کے ہاتھوں قتل ہو جانے والے شخص کی دیت اپنے پاس سے ادا کی تھی۔ اور جس طرح آپؐ نے یہود کی طرف سے عبداللہ بن سہل کی دیت برداشت کی تھی جو خیبر میں مقتول پائے گئے تھے۔ مذکورہ بالا حدیث میں آپؐ کا ارشاد "اگر تم اسے قتل کر دو گے تو تم اس کی مثل ہو جاؤ گے" دو معنوں کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ تم بھی قاتل قرار پاؤ گے جس طرح یہ قاتل ہے، لیکن یہاں یہ معنی نہیں کہ گناہ کے اندر تم بھی اس کی طرح ہو جاؤ گے کیونکہ قاتل کو قتل کر دینے کی صورت میں مذکورہ ولی اپنا حق وصول کرتا اور اس لیے وہ ملامت کا مستحق نہ ہوتا جبکہ قاتل قتل کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے وہ قابل تعزیر ٹھہرتا ہے۔ اس لیے آپؐ نے یہ مراد نہیں لی تھی کہ گناہ میں تم اس کی مثل ہو جاؤ گے۔ دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر تم اسے قتل کر دو، تو تم اپنا حق وصول کر لو گے اور اس پر تمھیں کوئی فضیلت حاصل نہیں ہو گی۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دینے کی ترغیب دے کر فضیلت کی بات فرمائی ہے۔ ارشاد ہوا: فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ (جو شخص قصاص کا صدقہ کر دے تو اس کا یہ فعل اس کے گناہوں کا کفارہ بن جائے گا)

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب قاتل پر اپنی جان زندہ رکھنا لازم ہے تو ضروری ہے کہ وہ ولی کو مقتول کی دیت ادا کر کے قصاص سے اپنی جان بچا لے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ جب کسی کی جان خطرے میں دیکھے

تو اسے بچالے، مثلاً کوئی شخص کسی کو دیکھے کہ اس نے کسی کی جان لینے کا قصد کرلیا ہے، یا کوئی شخص کسی کو پانی میں ڈوبتا دیکھے اور اس کے لیے اسے بچا لینا ممکن ہو، یا ایک شخص کے پاس طعام ہو اور وہ کسی کو بھوک سے مرتا دیکھ لے تو اس پر لازم ہوگا کہ کھانا کھلا کر اسے بچالے، اسی طرح قاتل پر مال دے کر اپنی جان بچانا لازم ہے تو پھر ولی پر بھی اسے زندہ رکھنا لازم ہوگا۔ اس مفروضے پر ضروری ہو جائے گا کہ قاتل اگر دیت کے طور پر مال خرچ کرنا چاہے تو ولی کو مذکورہ مال لینے پر مجبور کر دیا جائے۔ اگر ایسا ہو جائے تو پھر یہ بات سرے سے قصاص کے بطلان کی باعث بن جائے گی۔ اس لیے کہ جب قاتل اور ولی دونوں پر قاتل کو زندہ رکھنا لازم ہو جائے گا، تو دونوں کا مال لینے اور قصاص ساقط کرنے پر رضامند ہو جانا ضروری ہوگا، نیز اس صورت میں اگر ولی قاتل کے مکان، یا اس کے غلام، یا دیت کی کثیر مقدار کا مطالبہ کر دے تو قاتل کے لیے مناسب یہی ہوگا کہ وہ اس کی ادائیگی کر دے، لیکن دوسری طرف اس قول کے قائلین کے نزدیک قاتل پر دیت کی مقدار سے زائد مال دینا لازم نہیں ہوتا جس سے ان حضرات کے استدلال کا کھوکھلا پن نیز ان کی تعلیل کا انتقاض اور اس کا فساد واضح ہو جاتا ہے۔

زیر بحث مسئلے میں المزنی نے امام شافعی کے حق میں یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی حد قذف یا کفالہ بالنفس کے سلسلے میں ایک مال پر مصالحت کرلے تو اس صورت میں حد اور کفالہ دونوں باطل ہو جائیں گے اور مذکورہ شخص کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا اور جمہور کا اتفاق ہے کہ قتل عمد کے سلسلے میں مال پر صلح کرلے تو اسے قبول کر لیا جائے گا۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ دم عمد اصل میں مال ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال غلطی اور مناقضہ پر مشتمل ہے۔ خطا تو یہ ہے کہ صلح کی وجہ سے حد باطل نہیں ہوتی اور مال باطل ہو جاتا ہے۔ کفالہ بالنفس کے سلسلے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق مال بھی باطل نہیں ہوتا اور دوسری روایت کے مطابق باطل ہو جاتا ہے۔ رہ گیا مناقضہ تو اس کی صورت یہ ہے کہ جمہور کے مطابق طلاق پر مال لینا جائز ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ طلاق اصل کے اعتبار سے مال نہیں ہے، نیز یہ کہ شوہر کو حق نہیں کہ وہ بیوی کی رضامندی کے بغیر اس پر طلاق کے بدلے مال لازم کر دے۔

المزنی کی حکایت کے مطابق امام شافعی کے نزدیک محجور علیہ (ایسا شخص جس کے تصرفات پر پابندی لگی ہو) اگر قتل عمد میں قاتل کو معاف کر دے تو اس کا یہ عفو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ عمد کے اندر مال کی ملکیت صرف مجنی علیہ (وہ شخص جس کے خلاف جنایت کا ارتکاب کیا گیا ہو) کی مرضی اور

اختیار سے ہوتی ہے۔ اگر دمِ عمد اصل کے اعتبار سے مال ہوتا تو اس میں قرض خواہوں اور اصحابِ وصایا کا حق بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ امام شافعی کے نزدیک عمد کا موجب قصاص ہی ہے۔ نیز اس امر کا بھی پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے ولی کے لیے قتل اور دیت کے درمیان خیار کو واجب نہیں کیا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ قول باری: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا (اور جو شخص مظلومانہ طریقے سے قتل ہو جائے ہم نے اس کے ولی کو قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے) مقتول کے ولی کے لیے قصاص اور مال لینے کے درمیان خیار کو واجب کرتا ہے، اس لیے کہ لفظ سلطان کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مظلومانہ طور پر قتل کی بعض صورتوں میں دیت واجب ہوتی ہے جس طرح شبہ عمد کے تحت قتل ہونے والے شخص کے سلسلے میں دیت کا وجوب ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس مقتول کی بھی دیت واجب ہوگی۔ جبکہ بعض صورتوں میں قصاص واجب ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر کی مقتضی ہے کہ آیت میں سب باتیں یعنی قصاص، دیت اور عفو مراد لی جائیں کیونکہ آیت میں مذکورہ لفظ ان سب باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔

الضحاک بن مزاحم نے اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ولی اگر چاہے تو قاتل کو قتل کر دے اور اگر چاہے تو اسے معاف کر دے اور اگر چاہے تو دیت وصول کرے۔ جب آیت کا لفظ سلطان ان تینوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے تو مال لینے کے اندر ولی کے سلطان یعنی حق کا اثبات اسی طرح واجب ہے جس طرح قصاص لینے میں، کیونکہ اس اسم کا وقوع ان دونوں پر ہوتا ہے، نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک حالت کے اندر دونوں میں سے ہر ایک اللہ کی مراد ہے۔ اس صورت میں آیت کے الفاظ کچھ اس طرح ہوں گے: اور جو شخص مظلومانہ طور پر قتل ہو جائے اس کے ولی کو ہم نے قصاص اور دیت کے مطالبے کا حق دیا ہے۔ پھر جب اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ یہ دونوں باتیں بیک وقت واجب نہیں ہوتیں تو ضروری ہے کہ ان کا وجوب تخییر کے طور پر ہو، نیز جس طرح آپ نے قول باری: فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا سے اس بنا پر قصاص کے ایجاب پر استدلال کیا ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص مراد ہے، یعنی قصاص گویا منصوص علیہ ہے اور آپ نے لفظ سلطان کو لفظ قصاص کے عموم کی طرح قرار دیا ہے، تو یہی طریق کار مال کے اثبات کے سلسلے میں لازم ہے، کیونکہ ہم ایسے مقتولین بھی پاتے ہیں جن کے ولی کا سلطان، یعنی حق مال ہے

ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ قول باری کو قصاص پر محمول کرنا دیت پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سلطان ایک مشترک لفظ ہے اور کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لیے یہ آیت متشابہ کے حکم میں ہے اور اسے محکم کی طرف لوٹانا اور محکم کے معنی پر محمول کرنا واجب ہے۔ یہ محکم قصاص کے ایجاب کے سلسلے میں ایک محکم آیت کی صورت میں ہے، یعنی یہ قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى (قتل کے مقدمات کے سلسلے میں تم پر قصاص فرض کر دیا گیا) اس سے ضروری ہوگیا کہ جس طور پر زیر بحث آیت میں مذکور لفظ سلطان سے قصاص مراد ہے، اسی طرح اس کے معنی کو بھی محکم آیت، یعنی مذکورہ بالا آیت کے معنی پر محمول کیا جائے۔ اس محکم آیت میں ایجاب قصاص کا ذکر ہے۔ دوسری طرف ہمارے معترض کے پاس قاتل عمد پر مال کے ایجاب کے لیے کوئی محکم آیت موجود نہیں ہے کہ جس پر زیر بحث متشابہ آیت کو محمول کیا جا سکے۔ اس کے نتیجے میں اب یہ بات واجب ہوگئی کہ سلطان کے اسم کو قصاص پر محمول کرنے پر اقتصار کیا جائے۔ مال پر محمول نہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ معنی اس محکم آیت کے معنی کے ساتھ موافقت رکھتا ہے جس میں کوئی اشتراک اور تشابہ نہیں ہے۔

جن حضرات نے آیت کو دیت یا قصاص میں سے ایک چیز لینے پر ولی کی تخییر کے معنوں پر محمول کیا ہے اس کے لیے انھوں نے کوئی محکم آیت بنیاد کے طور پر پیش نہیں کی جس پر وہ اس متشابہ آیت کو محمول کر سکیں۔ اس لیے تخییر کا اثبات درست نہیں ہوا کیونکہ لفظ میں صرف اس کا احتمال ہے۔

زیر بحث آیت کے مضمون اور اس کے تسلسل میں ایسی بات موجود ہے جو پتہ دیتی ہے کہ قصاص مراد ہے۔ قول باری ہے: وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ ۔ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا (اور جو شخص مظلومانہ قتل کیا گیا ہو اس کے ولی کو ہم نے قصاص کے مطالبے کا حق دیا ہے۔ پس چاہیے کہ وہ حد سے نہ گزرے، اس کی مدد کی جائے) اس سے قتل میں حد سے گزر جانا مراد ہے بایں طور کہ مقتول کا ولی قاتل کے سوا کسی اور کو قتل کر دے یا قاتل کا مثلہ کر دے (ناک، کان اور دیگر اعضاء کاٹ کر اسے قتل کرے، اذیت دے دے کر اس کی جان لے۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ لفظ سلطان سے قصاص مراد ہے، نیز جب یہ ثابت ہوگیا کہ مذکورہ آیت میں قصاص مراد ہے، تو اب مال مراد لینا منتفی ہوگیا

کیونکہ اگر قصاص کے ساتھ مال بھی مراد ہوتا تو ایک ہی حالت کے اندر یہ دونوں باتیں واجب ہوتیں، تخییر کے طور پر واجب نہ ہوتیں کیونکہ آیت میں تخییر کا ذکر نہیں ہے اور جب دونوں باتیں مراد لینا ممتنع ہو گیا جبکہ دوسری طرف قصاص ہی لامحالہ مراد ہے، تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ مال مراد نہیں ہے، نیز یہ کہ مظلومانہ طریقے سے قتل ہونے والے بعض مقتولین کے سلسلے میں دیت وصول کرنے کے حکم کا اس آیت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

عاقلہ کی طرف سے قتل عمد کی دیت

اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (ہاں اگر کسی قاتل کے ساتھ اس کا بھائی کچھ نرمی کرنے کے لیے تیار ہو تو معروف طریقے کے مطابق خونبہا کا تصفیہ ہونا چاہیے اور قاتل کو لازم ہے کہ راستی کے ساتھ خونبہا ادا کرے) ہم نے ان حضرات کی اس تاویل کا پہلے ذکر کیا ہے۔ مراد یہ ہے کہ بعض اولیا قصاص میں اپنے حصے معاف کر دیں اور باقی ماندہ اولیاء کے حق میں دیت کا وجوب ہو جائے، کیونکہ لفظ میں اس مفہوم کا احتمال موجود ہے۔ اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جس قاتل کا پورا قصاص معاف نہ کیا گیا ہو اس پر باقی ماندہ اولیاء کے لیے دیت کی ادائیگی کا وجوب اس کے مال میں ہو گا۔ اسی طرح ہر وہ قتل عمد جس میں قصاص نہیں ہے اس کی دیت کا وجوب جانی یعنی قاتل کے مال میں ہو گا، مثلاً باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے یا وہ زخم جو جان لیوا نہ ہو، لیکن اس میں قصاص نہ لیا جا سکتا ہو، مثلاً آدھے بازو سے قطع ید، یا وہ زخم جو ہڈی کو اپنی جگہ سے ہٹا دے، یا وہ زخم جو پیٹ کے اندر تک پہنچ جائے۔

اگر عامد اور مخطی دونوں مل کر کسی کو قتل کر دیں تو عامد پر نصف دیت اس کے مال کے اندر واجب ہو گی اور مخطی کی عاقلہ پر نصف دیت لازم ہو گی۔ ہمارے اصحاب، عثمان البتی، سفیان ثوری، اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ ابن وہب اور ابن القاسم نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ دیت عاقلہ پر لازم ہو گی۔ امام مالک کا یہی آخری قول ہے۔ ابن القاسم نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کا دایاں ہاتھ کاٹ دے اور قاتل کا دایاں ہاتھ نہ ہو تو ہاتھ کی دیت قاطع کے مال میں لازم ہو گی اور پر اس دیت کا بوجھ نہیں پڑے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ دیت مجرم کے مال میں واجب ہو گی، اگر اس کے مال سے دیت کی ادائیگی پوری نہ ہو تو اسے اس کی عاقلہ پر ڈالا جائے گا۔ اسی طرح اگر

بیوی اپنے خاوند کو قتل کر دے اور یہ قتل عمد ہو جبکہ شوہر سے بیوی کی اولاد بھی ہو، تو شوہر کی دیت بیوی کے مال پر واجب ہوگی، اگر اس کے مال سے دیت کی ادائیگی نہ ہو سکے تو یہ اس کی عاقلہ پر ڈال دی جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں درج بالا آیت اس مفہوم کے ادا کرنے میں بالکل واضح ہے کہ دمِ عمد پر صلح نیز بعض اولیاء کی طرف سے قاتل کو معاف کر دینے کی بنا پر قصاص کا سقوط جانی یعنی قاتل کے مال میں دیت کو واجب کر دیتے ہیں، ارشادِ باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ اس میں قاتل مراد ہے، اگر مفہوم یہ ہے کہ بعض اولیاء کی طرف سے قاتل کو معاف کر دیا جائے پھر فرمایا: فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ یعنی ولی قاتل کا پیچھا کرے۔ پھر فرمایا: وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ یعنی قاتل کی طرف سے ادائیگی۔ یہ بات قاتل کے مال میں دیت کی ادائیگی کے وجوب کی مقتضی ہے۔ اسی طرح ان حضرات کی تاویل بھی قاتل کے مال میں ادائیگی کے وجوب کی مقتضی ہے۔ جنھوں نے آیت کو صلح کو مال پر باہمی رضامندی کے معنوں پر محمول کیا ہے کیونکہ آیت میں عاقلہ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ اس میں صرف ولی اور قاتل کا ذکر ہوا ہے۔

ابن ابی الزناد نے اپنے والد سے، انھوں نے عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے فرمایا: عاقلہ کی طرف سے نہ تو قتل عمد کی، نہ غلام کی، نہ صلح کی اور نہ ہی اعتراف کی دیت بھری جائے گی۔

عبدالباقی نے روایت بیان کی ہے، ان سے احمد بن الفضل الخطیب نے، ان سے اسماعیل بن موسیٰ نے، ان سے شریک نے جابر بن عامر سے کہ مسلمانوں نے اس پر اتفاق کر لیا ہے کہ وہ نہ تو کسی غلام کی دیت بھریں گے، نہ قتل عمد کی، نہ ہی صلح کی اور نہ ہی اعتراف کی۔

عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے۔ قتادہ بن عبداللہ المدلجی کے واقعے کے سلسلے میں روایت بیان کی ہے جنھوں نے اپنے بیٹے کو قتل کر دیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے قتادہ پر سو اونٹ کی ادائیگی کا حکم جاری کر دیا تھا اور یہ اونٹ مقتول کے بھائیوں کو دے دیے تھے۔ قاتل باپ کو ان اونٹوں میں سے کسی چیز کا وارث قرار نہیں دیا تھا۔

جب جان کے سلسلے میں یہ صورت ثابت ہو گئی اور اس معاملے میں کسی صحابی نے حضرت عمرؓ کی مخالفت نہیں کی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ جان سے کم تر جرم میں قصاص ساقط ہونے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت بیان کی ہے کہ انھوں نے

فرمایا تھا قتل عمد میں عاقلہ پر دیت نہیں، ان پر صرف قتل کی دیت ہے۔ عروہ نے یہ بھی کہا ہے کہ صلح کی بنا پر جو مال واجب ہو جائے اس کی ادائیگی کی ذمہ داری خاندان پر نہیں ہوگی الّا یہ کہ خاندان اس پر رضامند ہو جائے۔ قتادہ نے کہا ہے کہ ہر ایسا جرم جس کا قصاص نہ لیا جا سکتا ہو اس کی دیت مجرم کے مال میں لازم ہوگی۔ امام ابو حنیفہ نے حماد سے اور انھوں نے ابراہیم نخعی سے روایت بیان کی ہے کہ عاقلہ کی طرف سے نہ تو صلح کی دیت بھری جائے گی نہ عمد کی اور نہ ہی اعتراف کی۔

قول باری ہے: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ يّٰاُولِي الْاَلْبَابِ (عقل و خرد رکھنے والو تمھارے لیے قصاص میں زندگی کا سامان ہے) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے بتا دیا کہ قصاص کے ایجاب میں لوگوں کی زندگی اور ان کی بقاء کا سامان ہے اس لیے کہ جو شخص کسی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا اسے اس ارادے سے یہ بات باز رکھے گی کہ قصاص میں خود اسے قتل ہونا پڑے گا۔ آیت سے اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قصاص کے وجوب کا حکم آزاد اور غلام، مرد اور عورت مسلمان اور ذمی سب کے لیے عام ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ، قصاص کے ذریعے سب کی زندگیوں کی بقا چاہتا ہے۔ اس بنا پر دو آزاد مسلمانوں کے درمیان قصاص کی موجب علت مذکورہ بالا افراد کے اندر بھی موجود ہوتی ہے اس لیے ان سب کو اس حکم کے اندر یکساں درجے پر رکھنا واجب ہے۔

آیت میں مذکورہ خطاب کی عقل و خرد رکھنے والوں کے ساتھ تخصیص حکم کے اندر دیگر افراد کی یکسانیت کی نفی نہیں کرتی، اس لیے کہ جس علت کی بنا پر عقل و خرد رکھنے والوں پر قصاص کا حکم عائد ہوا ہے وہ علت دیگر افراد کے اندر بھی موجود ہوتی ہے اور خطاب کی ان کے ساتھ تخصیص صرف اس بنا پر ہے کہ عقل و خرد کے مالک افراد ہی اس چیز سے فائدہ اٹھاتے ہیں جس کا انھیں مخاطب بنایا جاتا ہے۔ یہ بات اس قول باری کی طرح ہے: اِنَّمَا اَنْتَ مُنْذِرُ مَنْ يَّخْشٰهَا۔ (آپ تو صرف ان لوگوں کو ڈرانے والے ہیں جو قیامت سے ڈرتے ہوں) حالانکہ آپ جملہ مکلفین کے لیے منذر تھے۔ آپ اس قول باری کو نہیں دیکھتے: اِنْ هُوَ اِلَّا نَذِيْرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيْدٍ (وہ تو صرف تمھیں ایک سخت عذاب کے آنے سے پہلے ڈرانے والے ہیں) اسی طرح یہ قول باری ہے: هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ (یہ کتاب متقیوں کے لیے ہدایت ہے) حالانکہ یہ سب کے لیے ہدایت ہے متقین کی اس لیے تخصیص کر دی گئی کہ یہی لوگ اس کتاب ہدایت سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ ایک اور آیت میں ارشاد باری کو دیکھیے: شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيْ اُنْزِلَ

فِيْهِ الْقُرْاٰنُ هُدًى لِّلنَّاسِ (رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں قرآن تمام لوگوں کے لیے ہدایت بنا کر نازل کیا گیا) اس آیت میں قرآن کی ہدایت کو سب کے لیے عام کر دیا گیا۔ اسی طرح یہ قول باری ہے: قَالَتْ اِنِّيْٓ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنْ كُنْتَ تَقِيًّا (مریمؑ نے کہا: میں تجھ سے رحمٰن کی پناہ مانگتی ہوں اگر تو تقی ہے) تقی اس شخص کو کہا جاتا ہے جو اللہ کی پناہ مانگنے والے کو پناہ دے۔ ایک حکیم یعنی دانا شخص سے منقول ہے کہ بعض کو قتل کر دینا سب کو زندہ رکھتا ہے۔ ایک اور حکیم سے منقول ہے کہ "قتل قتل کو کم کر دیتا ہے، اس لیے زیادہ قتل کرو، تاکہ قتل کم ہو جائے۔

عقلا اور حکما کی زبان پر یہ باتیں عام ہیں۔ ان سب کا مقصد وہ مفہوم ہے جو قول باری: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ کے ذریعے ادا ہوا ہے۔ اگر آپ کلام باری اور اقوال حکماء کے درمیان موازنہ کریں تو بلاغت اور صحت معنی کی جہت سے دونوں کے مابین زبردست تفاوت پائیں گے۔ یہ بات کئی وجوہ سے بادنیٰ تامل واضح ہو جاتی ہے۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری: فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ۔ حکماء کے اس قول کی نظیر ہے کہ بعض کا قتل سب کے لیے زندگی ہے اور قتل قتل کو کم کر دیتا ہے۔ مذکورہ قول باری حکماء سے منقولہ اقوال کی بہ نسبت تعداد میں کم حروف پر مشتمل ہونے کے باوجود اس معنی کی ادائیگی کر رہا ہے جس کی ضرورت ہے اور جس سے کلام کو استغنا نہیں ہے۔ یہ بات حکماء کے درج بالا قول میں نہیں ہے کیونکہ قول باری میں "قتل کا ذکر قصاص کے ذکر کے ضمن میں ہو گیا ہے، اور اس کے ساتھ وہ غرض بھی بیان ہو گئی جس کی خاطر قصاص کا ایجاب ہوا ہے۔ حکماء کے اقوال کو اگر حقیقت پر محمول کیا جائے تو ان کے معنی درست نہیں ہوں گے اس لیے کہ ہر قتل کی یہ خاصیت نہیں ہوتی، بلکہ قتل کے بعض واقعات ظلم اور فساد پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس لیے حکماء کے مذکورہ بالا اقوال کی وہ حیثیت نہیں ہے جو مذکورہ قول باری کی ہے حکماء کے اقوال کی حقیقت غیر مستعمل ہے اور ان کا مجاز اس بات کے قرینہ اور بیان کا محتاج ہے کہ کونسا قتل سب کے لیے زندگی کا سامان بنتا ہے۔ اس لیے ان کا کلام بیان کے اعتبار سے ناقص، معنی کے لحاظ سے اختلال پر مبنی اور حکم کے افادہ کے اعتبار سے مکتفی بالذات نیز خود کفیل نہیں ہے۔ جبکہ قول باری: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ مکتفی بالذات ہے۔

ایک اور جہت سے قول باری: فِي الْقِصَاصِ حَيٰوةٌ کی حکماء کے اقوال: قتل قتل کو کم کر دیتا ہے اور قتل قتل کو زیادہ روکنے والا ہے، پر برتری واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ ان کے اقوال میں لفظی تکرار ہے، جبکہ بلاغت کے اعتبار سے مذکورہ لفظ کے سوا کسی اور لفظ سے معنی پر مبنی تکرار زیادہ حسین ہوتی ہے۔ ایک ہی خطاب میں دو مختلف لفظوں سے ایک معنی کی تکرار تو درست ہوتی ہے لیکن ایک

ہی لفظ سے اس کی تکرار درست نہیں ہوتی۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَغَرَابِیبُ سُودٌ (اور سخت سیاہ) اسی طرح شاعر کا شعر ہے۔ ع

والفی قولہا کذبا ومینا۔ (اور محبوبہ کی بات کذب بیانی اور جھوٹ پائی گئی)

اس مصرع میں دو لفظوں کے ذریعے ایک معنی کی تکرار کی گئی ہے۔ یہ انداز بیان عام تھا، لیکن الفاظ کی تکرار کے ذریعے ایسا انداز بیان درست نہیں ہے۔ قول باری: وَلَکُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوۃٌ کے اندر لفظی تکرار نہیں ہے جبکہ قاتل کی جہت سے قتل کا مفہوم ادا ہو رہا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قصاص کا تعلق اس صورت سے ہوتا ہے جس کے تحت اس شخص کی طرف سے قتل کا ارتکاب پہلے ہو چکا ہو جس سے اب قصاص لیا جانے والا ہے۔ دوسری طرف حکماء کے مذکورہ اقوال پر نظر ڈالیے۔ ان کے اندر قتل کا ذکر ہے لیکن لفظی تکرار بھی موجود ہے۔ یہ بات ان کے اقوال کی بلاغت میں کمی کا باعث ہے۔ یہ مثالیں اور اسی طرح کی دیگر مثالیں تامل کرنے والے کی نظروں میں قرآن کی اور اس کے اعجاز کو واضح کر دیتی ہیں اور انسانی کلام پر اس کی برتری ثابت کر دیتی ہیں۔ کیونکہ کلام باری کے اندر تھوڑے سے الفاظ کے ذریعے معانی کثیرہ کے بیان کا جو انداز ہے فصحاء کے کلام میں اس کا دور دور تک وجود نظر نہیں آتا۔

قصاص کی کیفیت

ارشاد باری ہے: یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلَی۔ دوسری آیت میں ارشاد ہے: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ (اور تمام زخموں کے لیے برابر کا بدلہ) نیز ارشاد ہے: وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ان آیات کے ذریعے اللہ سبحانہ نے مثل کی وصولی کو واجب کر دیا۔ اور کسی کو خواہ وہ جنایت کی زد میں آنے والا شخص ہو یا اس کا ولی ہو اس بات کی اجازت نہیں دی کہ وہ جنایت کے مرتکب سے اس کے جرم سے بڑھ کر بدلہ لے۔

قصاص کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ قاتل نے مقتول کو خواہ جس طرح بھی قتل کیا ہو اسے تلوار کے ذریعے قتل کیا جائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک کا قول نقل کیا ہے کہ اگر قاتل نے مقتول کو لاٹھی یا پتھر مار کر یا آگ میں ڈال کر یا پانی میں ڈبو کر قتل کیا ہو تو اسے بھی اسی طرح قتل کیا جائے گا۔ اگر قاتل نہ مرے تو اس

پھر اسی عمل کی تکرار ہوگی جس کے تحت اس نے قتل کا ارتکاب کیا تھا حتیٰ کہ وہ مر جائے خواہ یہ عمل قاتل کے اپنے فعل سے بڑھ کیوں نہ جائے۔

قاضی ابن شبرمہ نے کہا ہے کہ "ہم قاتل کو اس ضرب کی طرح ضرب لگائیں گے جو اس نے مقتول کو لگائی تھی اور اس سے زائد ضرب نہیں لگائیں گے۔

سلف مثلہ (ناک، کان اور دیگر اعضاء کاٹ ڈالنے) کو ناجائز سمجھتے تھے۔ اور کہتے تھے کہ تلوار ان تمام باتوں کی کفایت کر دیتی ہے۔ اگر قاتل نے مقتول کو ڈبکیاں دے دے کر مارا ہو تو میں بھی اسے ڈبکیاں دوں گا حتیٰ کہ اس کی جان نکل جائے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر قاتل نے مقتول کو پتھر مار مار کر ہلاک کر دیا ہو تو اس کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جائے گا۔ اگر اس نے مقتول کو مقید کر کے بلا آب و دانہ ہلاک کر دیا ہو تو اسے بھی محبوس کر دیا جائے گا۔ اگر وہ حبس کے اندر مقتول والی مدت میں نہ مرے تو پھر تلوار سے اسے قتل کر دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى نیز: وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ کا مفہوم کسی اضافے کے بغیر مثل کا استیفاء (وصولی) ہے تو پھر ولی پر مجرم کے فعل سے زائد کا استیفاء ممنوع ہوگا۔ اگر ولی قصاص کا استیفاء ان حضرات کے مسلک کے مطابق کرے گا جن کا ذکر ہم نے آگ میں جلا کر، پانی میں ڈبو کر، پتھر مار مار کر اور قید میں ڈال کر قتل کرنے کے سلسلے میں کیا ہے، تو اس کا یہ استیفاء قاتل کے کیے ہوئے جرم سے بڑھ کر فعل پر منتج ہوگا کیونکہ اگر قاتل درج بالا صورتوں کے تحت نہیں مرے گا تو اسے یا تو تلوار سے قتل کر دیا جائے گا یا اس کے کیے ہوئے فعل کی اس پر تکرار کی جائے گی، جبکہ یہی وہ اعتداء (زیادتی) ہے جس سے اللہ سبحانہ نے ہمیں اپنے ارشاد: فَمَنِ اعْتَدٰى بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِيْمٌ (اور اس کے بعد جو زیادتی کرے گا اس کے لیے دردناک عذاب ہے) کے ذریعے روکا ہے۔ اعتداء قصاص سے آگے چلے جانے کا نام ہے اور قصاص قاتل کے ساتھ اس کے کیے ہوئے فعل کی طرح فعل کرنے کا نام ہے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو اور اگر ایسا کرنا متعذر ہو تو ولی اسے قتل کی آسان ترین صورت کے تحت قتل کر دے گا۔

امام مالک کا قول "قاتل پر اس کے کیے ہوئے فعل جیسے فعل کی تکرار کی جائے گی حتیٰ کہ وہ مر جائے" درحقیقت قاتل کے فعل سے زائد فعل ہے اور قصاص کے معنی سے خارج ہے۔

اسی طرح امام شافعی کا قول: قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا اور اگر وہ پھر بھی نہ مرے تو اسے تلوار سے قتل کر دیا جائے گا۔ درحقیقت مذکورہ بالا آیات کے حکم کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ قصاص کی جہت اگر یہ ہے کہ قاتل کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا تو وہ یہ کام کر کے اپنا حق وصول کر لے گا۔ اس کے بعد قاتل کو قتل کرنا درحقیقت قصاص کی حد سے تجاوز اور اس سے آگے نکل جانا ہو گا جبکہ ارشاد باری ہے: وَمَنْ يَّتَعَدَّ حُدُوْدَ اللّٰهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهٗ (اور جو شخص اللہ کے حدود سے تجاوز کرے گا وہ اپنے ہی نفس پر ظلم کرے گا)

اگر قصاص کے معنی جان کے بدلے جان کا اتلاف ہے جس میں کیے ہوئے فعل کی مقدار سے تجاوز نہ ہو، تو اسی بات کے ہم قائل ہیں۔ اس بنا پر ہمارے مخالفین قصاص کے موجب کے سلسلے میں جس طریق کار کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کے اندر ہمہ وقت مذکورہ آیات کی خلاف ورزی ہو گی کیونکہ یہ طریق کار قصاص کی حد سے تجاوز کی صورت ہے۔ اسی طرح قول باری: فَمَنِ اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰى عَلَيْكُمْ نیز: وَاِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوْا بِمِثْلِ مَا عُوْقِبْتُمْ بِهٖ اس امر سے مانع ہے کہ جارح کو اس سے زیادہ زخم لگائے جائیں جس قدر اس نے مجروح کو لگائے تھے۔

سب کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا آدھا بازو قطع کر دے تو اس سے اس کا قصاص نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ قصاص لینے میں مقطوع الید کے حق کی مقدار پر اقتصار کے بارے میں عدم تیقن ہو گا اگرچہ تھوڑا بہت غور کر کے اسے اس بارے میں غالب گمان حاصل ہو جاتا کہ مجرم نے اس کے بازو کے جس مقام پر چھری رکھی تھی وہ بھی مجرم کے بازو کے اس مقام پر چھری رکھ رہا ہے لیکن اس کے باوجود مذکورہ جرم کے قصاص کے سلسلے میں اجتہاد کو عدم قطعیت کی بنا پر نظر انداز کر کے کہہ دیا گیا کہ اس جرم کا قصاص ممکن نہیں ہے۔ اور جب اس صورت میں اجتہاد کے لیے کوئی گنجائش نہیں رکھی گئی، تو پھر ایسے طریقے سے قصاص لینا کس طرح جائز ہو گا جس کے متعلق ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ قصاص لینے والے نے اپنے حق سے بڑھ کر بدلہ لیا ہے۔

اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ولی کے لیے مجرم کو قتل کر دینا جائز ہے لیکن وہ اسے جلا نہیں سکتا اور نہ ہی پانی میں ڈبو کر مار سکتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ آیت میں قتل ہی مراد ہے اور جب تلوار سے قتل مراد ہو تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ قصاص قتل کے آسان ترین ذریعے سے اتلاف نفس کا نام ہے اور جب یہ بات ثابت ہو

گئی کہ یہی صورت مراد ہے تو اس سے جلا کر مارنا، ڈبو کر مارنا نیز پتھر مار مار کر سر کچل دینا اور اسی طرح کی دیگر صورتوں کا مراد ہونا منتفی ہو گیا۔ کیونکہ مجرم کو تلوار کے ذریعے قتل پر اقتصار کا وجوب دیگر تمام صورتوں کے وقوع کی نفی کر دیتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ قصاص میں مثل کا اسم اس صورت پر واقع ہوتا ہے جب مجرم کو تلوار کے ذریعے قتل کر دیا جائے اور اس صورت میں بھی جب اس کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔ اگر وہ نہ مرے تو ولی کو اختیار ہو گا کہ وہ تلوار سے اسے قتل کر کے اس کی جان لے لے اور اسے یہ بھی اختیار ہو گا کہ ابتدا ہی میں اسے تلوار سے قتل کر دے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا، تو وہ اپنا کچھ حق چھوڑ دیتا ہے اور اسے اپنا کچھ حق چھوڑنے کا پورا حق حاصل ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تلوار کے ذریعے مجرم کو قتل کرنے کے ساتھ ولی کو یہ حق حاصل ہونا جائز نہیں ہے کہ وہ پتھروں سے اس کا سر کچل دے یا آگ میں ڈال کر اسے جلا دے کیونکہ یہ بات قصاص اور فعل مثل کی منافی ہے۔ اللہ سبحانہ نے قصاص واجب کیا ہے کچھ اور نہیں، اس لیے قصاص کو ایسے معنی پر محمول کرنا جائز نہیں جو لفظ کے مضمون اور اس کے حکم کے منافی ہو۔ علاوہ ازیں۔ علاوہ ازیں پتھروں سے سر کچل دینے، آگ میں ڈال کر جلا دینے، پانی میں ڈبو کر مار دینے اور تیروں کا نشانہ بنانے کے ذریعے قصاص کا استیفاء ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر قصاص مثل کے استیفاء کا نام ہے تو پتھروں سے سر کچلنے کی کوئی حد تو معلوم نہیں ہوتی کہ یہ کہا جا سکے کہ فلاں مقدار کے ذریعے قاتل نے مقتول کا سر کچلا تھا۔ اسی طرح تیروں کے ذریعے نشانہ بنانے اور آگ میں جلانے کی کیفیت ہے۔ اس لیے یہ بات درست ہی نہیں ہے کہ مذکورہ صورتیں آیت میں قصاص کے ذکر کے تحت مراد ہیں۔ نتیجے کے طور پر یہ ضروری ہو گیا کہ آیت میں قصاص سے مراد یہ لی جائے کہ آسان ترین طریقے سے قاتل کی جان تلف کر دی جائے۔

ہماری مذکورہ بالا بات پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منقلہ (الیسا زخم جس میں ہڈی اپنی جگہ سے سرک جائے) اور جائفہ (پیٹ کے اندرونی حصے تک پہنچ جانے والا زخم) میں قصاص لینے کی نفی فرما دی ہے کیونکہ جنایت اور جرم کے اجزاء کی مقدار کے برابر ان صورتوں میں قصاص لینا متعذر ہے۔ اسی طرح تیروں کا نشانہ بنا کر اور پتھروں سے سر کچل کر قصاص کا استیفاء بایں معنی ناممکن ہے کہ قاتل کی طرف سے مقتول کو پہنچنے والے الم، نیز مقتول کے ضائع شدہ اجزائے جسم کا اندازہ لگا کر قاتل کو اسی قدر الم پہنچانا اور اس کے اتنے

ہی اجزاء تلف کرنا متعذر ہے۔

اگر کہا جائے کہ مثل کا اسم دو معنوں کو متضمن ہے۔ اسی طرح قصاص بھی۔ ایک معنی یہ ہے کہ قاتل کی جان تلف کردی جائے جس طرح اس نے مقتول کی جان تلف کی تھی۔ ایسی صورت میں مثل اور قصاص جان کے بدلے جان تلف کرکے ہوگا۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ قاتل کے ساتھ بھی وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔ اس لیے ہم اس لفظ کو دونوں باتوں میں استعمال کریں گے کیونکہ لفظ کا عموم ان دونوں کا مقتضی ہے۔ ہم کہیں گے کہ قاتل کے ساتھ پہلے ہم وہی کچھ کریں گے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا، اگر وہ اسی دوران مرجائے تو فبہا ورنہ اس کی جان تلف کر کے مثل کا استیفاء ہوجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ بالا دونوں باتوں کا قصاص اور مثل کے لفظ میں مراد ہونا جائز نہیں ہے، یعنی یہ درست نہیں ہے کہ قاتل کے ساتھ پہلے وہی کچھ کیا جائے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا اور پھر اسے قتل کردیا جائے۔ اگرچہ یہ بات ممکن ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک بات انفرادی طور پر آیت میں مراد ہو، اجتماعی طور پر نہیں۔ اس لیے کہ قصاص کا اسم ان دونوں میں سے ہر ایک کو شامل ہے اور یہ بات آیت کے حکم کی منافی نہیں ہے، لیکن اگر ان دونوں کو یکجا کردیا جائے تو پھر یکجا طور پر ان کا مراد ہونا جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں بات قصاص اور مثل کی حد سے آگے نکل جائے گی، بلکہ اس سے زائد ہوگی۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ آیت کی ایسے معنی پر تاویل جائز ہی نہیں ہوتی جو آیت کی ضد ہو اور اس کے حکم کی نفی کرتی ہو۔ اسی بنا پر سر کچلنے یا پانی میں ڈبونے یا قید میں بھوکا رکھنے کے بعد تلوار کے ذریعے قتل کرنے کا مفہوم مراد لینا ممتنع ہوگیا۔

سفیان ثوری نے جابر بن ابی عازب سے اور انھوں نے حضرت نعمان بن بشیر رضؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قصاص صرف تلوار کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ یہ حدیث دو معنوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کے ذریعے آیت میں مذکور قصاص اور مثل کی مراد کا بیان ہوگیا اور دوسرا معنی یہ ہے کہ یہ ابتداً ایسا عموم ہے جس کے ذریعے تلوار کے بغیر قصاص لینے کی نفی پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جسے یحییٰ بن ابی انیسہ نے الزبیر سے اور انھوں نے حضرت جابر رضؓ سے روایت کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زخموں کا اس وقت قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک وہ بھر نہ جائیں۔ آپ کا ارشاد ہمارے مخالف

کے قول کی نفی کرتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر یہ بات واجب ہوتی کہ مجرم کے ساتھ وہی کچھ کیا جائے جو اس نے جرم کا شکار ہونے والے کے ساتھ کیا تھا، تو پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد میں استثناء کی ضرورت نہ رہتی۔ جب استثناء کا ثبوت ہوگیا، تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ زخم سے حکم کا اعتبار اس کے انجام کے لحاظ سے کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ یحییٰ بن ابی انیسہ کی روایت اس قابل نہیں کہ اس سے استدلال کیا جاسکے تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ جاہلوں کا قول ہے۔ ایسے جاہلوں کی جرح و تعدیل قابلِ التفات نہیں ہے۔ احادیث قبول کرنے میں فقہاء کا بھی یہ طریق کار نہیں ہے۔ علاوہ ازیں علی المدینی نے ذکر کیا ہے کہ یحییٰ بن سعید نے فرمایا: "زہری سے حدیث روایت کرنے کے سلسلے میں مجھے یحییٰ بن ابی انیسہ کی روایت محمد بن اسحاق کی روایت سے زیادہ پسند ہے۔

ایک اور حدیث زیر بحث مسئلے میں ہماری بات پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی روایت خالد الحذاء نے ابو قلابہ سے، انھوں نے ابوالاشعث سے اور انھوں نے حضرت شداد بن اوسؓ سے کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اللہ سبحانہ نے ہر چیز کے کرنے میں احسان، یعنی عمدہ طریق کار کو اپنانا فرض کردیا ہے، اس لیے اگر تم (قصاص میں کسی کو) قتل کرو تو طریقۂ قتل کو عمدہ رکھو اور جب تم جانور ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو۔ اس حدیث کے الفاظ کا عموم اس امر کا موجب ہے کہ جو شخص کسی کو قصاص میں قتل کرے تو اسے تمام طریقوں میں سے بہتر، آسان اور سہل طریقے سے قتل کرے۔ یہ بات کسی کو اذیتیں دے کر قتل کرنے، نیز اس کا مثلہ کرنے کی نفی کرتی ہے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے کسی جانور کو تیروں کا ہدف بنا کر کھڑا کرنے کی ممانعت کی ہے۔ یہ بات قصاص میں قاتل کو تیروں کے ذریعے ہلاک کرنے کی ممانعت کرتی ہے۔

حکایت بیان کی جاتی ہے کہ القسم بن معن، شریک بن عبداللہ کے ساتھ کسی بادشاہ کے پاس گئے۔ بادشاہ نے ان سے پوچھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہیں جو کسی کو تیر مار کر قتل کردے؟ انھوں نے جواب دیا کہ: قاتل کو تیر مار کر قتل کردیا جائے گا۔ بادشاہ نے پوچھا کہ اگر وہ پہلے تیر سے نہ مرے تو کیا کیا جائے؟ انھوں نے جواب دیا کہ اس پر دوسرا تیر چلایا جائے، اس پر بادشاہ نے کہا کہ اس طرح آپ اسے تیروں کا ہدف بنا کر کھڑا کردیں گے، حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو کسی جانور کو بھی تیروں کا ہدف بنا کر کھڑا کرنے سے منع فرمایا ہے۔ یہ سن کر شریک نے کہا: بادشاہ کو بے وقوف نہ بنایا جاسکا۔ اس پر ابوالقسم نے ان سے کہا: ابوعبداللہ، یہ ایسا

میدان ہے جس میں ہم اگر تم سے آگے نکلنے کی کوشش کریں تو تم آگے نکل جاؤ۔ ان کی مراد شریک کا مزاحیہ انداز کلام تھا۔ یہ کہہ کر وہ اٹھ کھڑے ہوئے۔

زیر بحث مسئلے میں ہماری بات پر اس حدیث سے بھی دلالت ہوتی ہے جس کی روایت حضرت عمران بن حصینؓ اور دیگر صحابہؓ نے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مثلہ کرنے سے منع فرمایا تھا۔ حضرت سمرہ بن جندبؓ نے کہا کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کبھی خطبہ دیا تو اس میں ہمیں صدقہ کرنے کا حکم دیا اور مثلہ کرنے سے منع فرمایا۔ یہ ایک ثابت شدہ حدیث ہے اسے فقہاء نے بھی قبول کر کے اس پر عمل بھی کیا ہے۔ یہ حدیث قاتل کا مثلہ کرنے سے روکتی ہے جبکہ ہمارے مخالفین کے قول میں قاتل کا مثلہ موجود ہے اور یہ قول قصاص کے ایجاب اور مثل کے استیفاء کے سلسلے میں آیت کی مراد کو کسی اور رخ پر موڑ دیتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قصاص ایسی صورت کے اندر منحصر ہو جو مثلہ کی موجب نہ بنے اور آیت پر ایسے طریقے سے عمل کیا جائے جو حدیث کے مفہوم کے خلاف نہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرنیین کا مثلہ کیا تھا۔ ان کے ہاتھ پاؤں قطع کر کے نیز ان کی آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیر کر انھیں مقام حرہ میں چھوڑ دیا تھا جہاں وہ سب کے سب مر گئے پھر آنکھوں میں گرم سلائیاں پھیرنے کا حکم منسوخ ہو گیا کیونکہ آپ نے مثلہ کرنے سے روک دیا تھا اس بنا پر ضروری ہو گیا کہ قصاص کی آیت کو ایسے معنی پر محمول کیا جائے جس میں مثلہ کی صورت نہ ہو (عرنیین کا واقعہ بہت مشہور ہے اور اہل علم اس سے آگاہ ہیں)۔

ہمارے مخالفین نے زیر بحث مسئلے میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے ہم نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے کہ ایک یہودی نے ایک بچے کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ اس کا سر بھی دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا جائے۔ یہ حدیث اگر ثابت بھی ہو جائے تو مثلہ کے حکم کی منسوخی کی بنا پر منسوخ قرار پائے گی۔ اس لیے کہ مثلہ کی منسوخی پر سب کا عمل ہے اور اس طرح سے قصاص لینے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے اور قاعدہ ہے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو حدیثیں منقول ہوں اور سب لوگ ان میں سے ایک حدیث پر عمل پیرا ہو جائیں اور دوسری حدیث پر عمل کے بارے میں ان میں اختلاف رائے ہو تو اس صورت میں متفق علیہ حدیث مختلف فیہ حدیث پر فیصلہ کن حیثیت رکھے گی خواہ وہ عام ہو یا خاص۔ اس کے ساتھ مذکورہ حدیث کے بارے میں

یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ مذکورہ یہودی کا قتل حد کے طور پر تھا جس طرح شعبہ نے ہشام بن زید سے اور انھوں نے حضرت انسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لونڈی کے ساتھ زیادتی کی، اس نے اس کے پازیب اتار لیے اور اس کا سر کچل دیا۔ لونڈی کے لواحقین اسے لے کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ اس وقت لونڈی آخری سانس لے رہی تھی۔ آپؐ نے اس سے پوچھا "تمھیں کس نے قتل کیا؟ فلاں نے؟" اس نے اپنے سر کے اشارہ سے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: فلاں نے؟ لونڈی نے اس کا جواب اثبات میں دیا۔ آپؐ نے اس کے بارے میں حکم جاری کیا اور اس کا سر دو پتھروں کے درمیان رکھ کر کچل دیا گیا۔ اس لیے یہ کہنا درست ہے کہ یہودی کو حداً قتل کیا گیا تھا کیونکہ اس نے مال بھی لیا تھا اور قتل بھی کیا تھا۔ مثلہ کے طور پر ایسا کرنا جائز تھا جس طرح عرنیین کی آنکھوں میں سلائی پھیری گئی تھی پھر مثلہ سے نہی کی بنا پر ایسا کرنا منسوخ ہو گیا۔

ابن جریج نے معمر سے، انھوں نے ایوب سے انھوں نے ابوقلابہ سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت بیان کی ہے کہ ایک یہودی نے ایک لونڈی سے اس کے زیورات چھیننے کے لیے اس کا سر کچل دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے سنگسار کر دیا جائے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے۔ اس حدیث میں رجم کا ذکر ہے اور رجم سب کے نزدیک قصاص نہیں ہے۔ اس لیے ہو سکتا ہے کہ مذکورہ یہودی نے نقض عہد کر کے دارالحرب میں پناہ لے لی ہو کیونکہ اس وقت یہودیوں کے ٹھکانے مدینہ منورہ سے قریب تھے، اس کے بعد پھر وہ پکڑا گیا ہو اور اسے اس بنا پر قتل کر دیا گیا ہو کہ وہ عہد توڑنے والا حربی تھا جس پر ایک بچے کے قتل کا الزام تھا کیونکہ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ مذکورہ قتل اس عورت کی طرف سے اس اشارے اور ایماء کی بنا پر ہوا تھا کہ اس نے اسے قتل کیا ہے اس لیے کہ یہ امر سب کے نزدیک اس شخص کے قتل کو واجب نہیں کرتا جس کے خلاف قتل کا دعویٰ کیا گیا ہو۔ یقیناً کوئی اور سبب ہو گا جس کی وجہ سے مذکورہ یہودی گردن زدنی قرار پایا۔

ہم نے بیان کر دیا ہے کہ قصاص سے مراد یہ ہے کہ قاتل کی جان آسان ترین طریقے سے تلف کر دی جائے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے حلق میں اس قدر شراب انڈیل دے کہ وہ مر جائے تو قاتل کے حلق میں اسی طرح شراب انڈیلنا جائز نہیں ہو گا بلکہ اسے تلوار کے ذریعے قتل کر دیا جائے گا۔

اگر کہا جائے کہ مذکورہ صورت میں شراب اس لیے اس کے علق میں نہیں انڈیلی جائے گی کہ شراب نوشی معصیت ہے، تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اسی طرح مثلہ بھی تو معصیت ہے

وصیت کے وجوب کا بیان

ارشاد باری ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے۔ یہ حق ہے متقی لوگوں پر)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف سے مروی روایات میں اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قول باری: خَيْرًا سے مال مراد ہے، البتہ جس مال میں اللہ تعالیٰ نے وصیت واجب کی ہے اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف رائے ہے۔

یاد رہے کہ ایسا وقت بھی گزرا ہے جب وصیت فرض تھی۔ کیونکہ قول باری: كُتِبَ عَلَيْكُمْ کے معنی ہیں، تم پر فرض کر دیا گیا۔ جس طرح یہ قول ہے: كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ (تم پر روزے فرض کر دیے گئے) نیز: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا (نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو پابندئ وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم کر دیا گیا) حضرت علیؓ سے مروی کہ وہ اپنے ایک بیمار آزاد شدہ غلام کے پاس عیادت کے لیے گئے۔ اس کے پاس چھ سات سو درہم تھے، اس نے پوچھا کہ میں اس کی وصیت نہ کر جاؤں؟ حضرت علیؓ نے نفی میں جواب دیا اور فرمایا: اللہ تعالیٰ نے تو فرمایا ہے: إِنْ تَرَكَ خَيْرًا اور تمھارے پاس کچھ مال نہیں ہے۔ حضرت علیؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ چار ہزار درہم اور اس سے کم رقم نفقہ ہے یعنی انھیں روزمرہ کے اخراجات پر خرچ کیا جائے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ آٹھ سو درہموں میں کوئی وصیت نہیں۔ ایک عورت نے اپنے مال میں وصیت کا ارادہ کیا۔ اس کے خاندان والوں نے اسے اس بات سے روکا اور کہا کہ اس کی اولاد ہے اور اس کا تھوڑا سا مال ہے۔ جب یہ معاملہ حضرت عائشہؓ کے سامنے پیش ہوا تو انھوں نے دریافت کیا کہ عورت کے کتنے بچے ہیں؟ جواب ملا کہ چار بچے ہیں۔ پھر پوچھا کہ اس کے پاس کتنا مال ہے؟ تو عرض کیا گیا کہ تین ہزار درہم۔ یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے فرمایا: اس

مال میں کوئی کثرت نہیں ہے۔

ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ پانچ سو سے لے کر ہزار درہم تک۔ ہمام نے قتادہ سے قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرًا کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ: کہا جاتا تھا کہ بہترین مال ایک ہزار اور اس سے زائد درہم ہے۔ زہری نے کہا ہے کہ: اس سے مراد ہر وہ چیز ہے جس پر مال کے اسم کا اطلاق کیا جاسکے خواہ وہ تھوڑا ہو زیادہ۔

مذکورہ بالا تمام حضرات نے مال کی مقدار کی تفسیر استحباب کے طور پر کی ہے، مذکورہ مقداروں کے ایجاب کے طور پر نہیں کی۔ ان حضرات نے اپنے اپنے اجتہاد سے کام لے کر ان مقادیر کا ذکر کیا ہے۔ انھوں نے مال کو خیر کی صفت لاحق ہونے کے سلسلے میں اجتہاد سے کام لیا ہے۔

یہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ اگر کوئی شخص ایک درہم چھوڑ جائے تو عرف میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے خیر چھوڑا ہے۔ جب مال کو خیر کا نام دینا عرف اور عادت پر موقوف ہے۔ اس بارے میں اندازہ لگانے کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہے، جبکہ یہ بات بھی معلوم ہے کہ تھوڑی مقدار کو خیر کا نام نہیں دیا جاتا بلکہ کثیر مقدار کو یہ نام دیا جاتا ہے تو اس تسمیہ کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہوگا۔ اس کے ساتھ ان حضرات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور آپ کے اس ارشاد کی معرفت بھی حاصل تھی کہ تہائی مال، اور تہائی کثیر ہے، اپنے ورثاء کو مالدار چھوڑ جانا اس بات سے بہتر ہے کہ تم انھیں تنگدست چھوڑ کر جاؤ کہ اپنے گزارے کے لیے پر لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلاتے پھریں۔

زیر بحث آیت میں مذکورہ وصیت کے بارے میں اختلاف رائے ہے کہ آیا یہ واجب تھی یا نہیں۔ کچھ حضرات کا قول ہے کہ یہ واجب نہیں تھی، بلکہ یہ مستحب تھی۔ اس کی بس ترغیب دی گئی تھی۔ کچھ حضرات کہتے ہیں کہ یہ فرض تھی اور پھر منسوخ ہوگئی۔ ان کے درمیان یہ اختلاف بھی ہے کہ اس کا کتنا حصہ منسوخ ہوا ہے۔

جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ وصیت واجب نہیں تھی، ان کا استدلال ہے کہ آیت کے سیاق اور اس کے مضمون کے اندر اس کے وجوب کی نفی کی دلالت موجود ہے۔ یہ وہ ارشاد باری ہے: اَلْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ بِالْمَعْرُوْفِ جب آیت میں بِالْمَعْرُوْفِ کا لفظ ذکر ہوا نیز یہ بیان ہوا کہ یہ متقی لوگوں پر ہے تو اس کے عدم وجوب پر تین وجوہ سے دلالت ہوگئی۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ قول باری: بِالْمَعْرُوْفِ ایجاب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ قول باری:

عَلَی الْمُتَّقِیْنَ ہے۔ ہر شخص پر یہ حکم نہیں لگایا جا سکتا کہ وہ متقی لوگوں میں ہے۔ تیسری وجہ متقین کے ساتھ اس کی تخصیص ہے۔ کیونکہ واجبات کے سلسلے میں متقی اور غیر متقی کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان حضرات نے جو کچھ فرمایا ہے اس میں وصیت کے وجوب کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ وصیت کا معروف طریقے کے تحت ایجاب اس کے وجوب کی نفی نہیں کرتا۔ اس لیے کہ معروف کا مفہوم وہ اعتدال ہے جس میں نہ تو کسی تقصیر کا وجود ہو اور نہ ہی کسی زیادتی کا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انھیں کھانا کپڑا دینا ہوگا) اس کھانے اور کپڑے کے وجوب کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری ہے: وَعَاشِرُوْھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ (اور معروف طریقے سے ان کے ساتھ زندگی گزارو) معروف واجب ہی ہے۔ ارشاد باری ہے: وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوْفِ وَانْہَ عَنِ الْمُنْکَرِ (اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کرو) نیز ارشاد ہے: یَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ (معروف کا حکم دیتے ہیں) اس لیے وصیت کے ایجاب کے سلسلے میں معروف کا ذکر وصیت کے وجوب کی نفی نہیں کرتا، بلکہ اس کے وجوب کو اور موکد بناتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ سبحانہ کے تمام اوامر معروف ہیں منکر نہیں ہیں۔ یہ بھی معلوم ہے کہ معروف کی ضد منکر ہے اور جو چیز معروف نہیں ہے وہ منکر ہے اور منکر مذموم ہے اور اس سے روکا گیا ہے اس لیے معروف واجب قرار پائے گا۔

قول باری: حَقًّا عَلَی الْمُتَّقِیْنَ کے اندر وصیت کے ایجاب کی تاکید ہے کیونکہ لوگوں پر لازم ہے کہ وہ متقی بنیں، چنانچہ ارشاد باری ہے: یَا أَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوا اتَّقُوا (اے ایمان والو، متقی بنو) اہل اسلام کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ تقویٰ فرض ہے۔ جب اللہ سبحانہ نے مذکورہ فرضیت کی تنفیذ کو تقویٰ کی شرط قرار دی تو گویا اس کے ایجاب کی وضاحت کردی۔ متقین کے ساتھ اس کی تخصیص کے اندر اس کے وجوب کی نفی پر کوئی دلالت نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر بس اتنی ہی بات ہے کہ آیت متقین پر وصیت کے وجوب کی مقتضی ہے۔ اس میں غیر متقین سے وصیت کی نفی کی بات نہیں ہے جس طرح قول باری: ھُدًی لِلْمُتَّقِیْنَ کے اندر اس بات کی نفی نہیں ہے کہ یہ کتاب، یعنی قرآن مجید غیر متقین کے لیے ہدایت بن جائے۔ جب آیت کے مقتضا کے تحت متقین پر وصیت واجب ہوگئی

تو دوسروں پر بھی اس کا وجوب ہو گیا۔ متقین کے ساتھ اس وجوب کی تخصیص کا فائدہ یہ ہے کہ وصیت کرنا تقویٰ کی نشانی ہے اور لوگوں پر چونکہ لازم ہے کہ وہ سب کے سب متقی بنیں۔ اس لیے ان پر وصیت کا فعل لازم ہے۔

وصیت کے ایجاب اور اس کی فرضیت کی تاکید پر زیر بحث آیت کی دلالت واضح ہے اس لیے کہ قول باری: کُتِبَ عَلَیۡکُمۡ کے معنی ہیں تم پر فرض کر دی گئی یعنی وصیت جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ پھر قول: بِالۡمَعۡرُوۡفِ حَقًّا عَلَی الۡمُتَّقِیۡنَ کے ذریعے اسے اور مؤکد کر دیا۔ وجوب کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو قائل کے اس قول سے بڑھ کر مؤکد ہو کہ یہ تم پر حق ہے۔ الفاظ کے اندر اس وجوب کی متقین کے ساتھ تخصیص تاکید کے طور پر ہے جیسا کہ ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس کے ساتھ اہل تفسیر سلف کا اس امر پر اتفاق ہے کہ زیر بحث آیت کے ذریعے وصیت کا وجوب ہوا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیثیں بھی اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ وصیت واجب تھی۔ عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی۔ ان سے سلیمان بن الفضل بن جبریل نے، ان سے عبداللہ بن ایوب نے، ان سے عبدالوہاب نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کسی مومن کے لیے یہ حلال نہیں کہ وہ تین راتیں گزارے مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس ہو۔ ہمیں عبدالباقی ہی نے روایت بیان کی، ان سے بشر بن موسیٰ نے، ان سے الحمیدی نے، ان سے سفیان نے، ان سے ایوب نے کہ میں نے نافع کو حضرت ابن عمرؓ سے نقل کرتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا: کسی مسلمان کا جس کے پاس مال ہو اور اس نے اس مال میں وصیت کی ہو، یہ حق نہیں کہ اس پر دو راتیں گزر جائیں مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود ہو۔ اسی حدیث کی روایت ہشام بن الغازی نے نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ دو راتیں گزارے مگر یہ کہ اس کی وصیت اس کے پاس لکھی ہوئی موجود ہو۔

یہ حدیثیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ وصیت واجب تھی لیکن جو حضرات ابتدا میں اس کے وجوب کے قائل ہیں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ ان میں سے ایک گروہ کا قول ہے کہ زیر بحث آیت میں وصیت کے ایجاب کی تمام باتیں منسوخ ہو گئیں۔ ان حضرات میں حضرت ابن عمرؓ بھی شامل ہیں۔ ابو محمد جعفر بن محمد بن احمد الواسطی نے روایت بیان کی ہے، ان سے ابوالفضل جعفر بن

محمد بن الیمان المؤدب نے، ان سے ابو عبید القاسم بن سلام نے، ان سے حجاج نے ابن جریج اور عثمان بن عطاء الخراسانی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرَا نِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ کو اس آیت نے منسوخ کر دیا ہے: لِلرِّجَالِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ وَلِلنِّسَاۤءِ نَصِيْبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْرَبُوْنَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ اَوْ كَثُرَ نَصِيْبًا مَّفْرُوْضًا (مردوں کے لیے اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو اور عورتوں کے لیے بھی اس مال میں حصہ ہے جو ماں باپ اور رشتہ داروں نے چھوڑا ہو، خواہ تھوڑا ہو یا بہت اور یہ حصہ اللہ کی طرف سے مقرر ہے)

ابن جریج نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرَا کی تفسیر میں نقل کیا ہے کہ اس سے وہ لوگ منسوخ ہو گئے جو وارث قرار پائے ہیں اور وارث قرار نہ پانے والے منسوخ نہیں ہوئے۔ اس بارے میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی دونوں روایتوں میں اختلاف ہے۔ ایک روایت میں ذکر ہے کہ تمام لوگ منسوخ ہو گئے اور دوسری میں ہے کہ وارث قرار پانے والے رشتہ دار منسوخ ہو گئے اور وارث قرار نہ پانے والے رشتہ دار منسوخ نہیں ہوئے۔

ابو محمد جعفر بن محمد نے روایت بیان کی، ان سے ابو الفضل المؤدب نے، ان سے ابو عبید نے، ان سے ابو مہدی نے عبداللہ بن المبارک سے، انھوں نے عمارہ ابو عبدالرحمٰن سے کہ میں نے عکرمہ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ قول باری: اِنْ تَرَكَ خَيْرَا نِ الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْاَقْرَبِيْنَ کو فرائض کی آیت نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابن جریج نے مجاہد سے ان کا قول نقل کیا ہے کہ ولد کے لیے میراث تھی اور والدین نیز رشتہ داروں کے لیے وصیت تھی۔ یہ اب منسوخ ہے۔

دوسرے گروہ کا قول ہے کہ وصیت والدین اور رشتہ داروں کے لیے واجب تھی، پھر ان لوگوں کے حق میں منسوخ ہو گئی جو وارث قرار پائے اور اسے والدین کے لیے نیز وارث نہ بننے والے رشتہ داروں کے لیے خاص کر دیا گیا۔ یہ روایت یونس اور اشعث نے حسن بصری سے کی ہے۔ حسن بصری، جابر بن زید اور عبدالملک بن یعلیٰ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جو غیر رشتہ دار کے لیے وصیت کرے جبکہ اس کا ایسا رشتہ دار بھی موجود ہو جو وارث نہ بن رہا ہو۔ ایسی صورت

ہیں موصی کے تہائی مال کے دو حصے رشتہ داروں کو مل جائیں گے اور ایک حصہ غیر رشتہ دار کو، جبکہ اس صورت کے متعلق طاؤس کا قول ہے کہ ساری وصیت رشتہ داروں کی طرف لوٹا دی جائے گی۔ ضحاک کا قول ہے کہ وصیت صرف رشتہ دار کے حق میں ہوگی الّا یہ کہ اس کا کوئی رشتہ دار نہ ہو۔

تیسرے گروہ کا قول ہے کہ وصیت فی الجملہ رشتہ داروں کے لیے واجب تھی، لیکن موصی پر لازم نہیں تھا کہ وہ تمام رشتہ داروں کے لیے وصیت کرے، بلکہ اسے صرف قریبی رشتہ داروں پر اقتصار کرنے کی اجازت تھی۔ دور کے رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب نہیں تھی، پھر قریبی رشتہ داروں کے لیے وصیت منسوخ ہوگئی اور دور کے رشتہ دار اپنی اصلی حالت پر باقی رہ گئے۔ یعنی ان کے لیے وصیت کرنا بھی جائز تھا اور ترکِ وصیت کا بھی جواز تھا۔

جو حضرات وصیت کے نسخ کے قائل ہیں ان کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ کس آیت کے ذریعے وصیت کا یہ حکم منسوخ ہوا۔ ہم نے حضرت ابن عباسؓ اور عکرمہ سے نقل کر دیا ہے کہ آیت مواریث نے وصیت کو منسوخ کر دیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ قول باری: لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ تا آخر آیت نے اس حکم کو منسوخ کر دیا۔ بعض حضرات نے ذکر کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ نے وصیت کے حکم کو منسوخ کیا ہے۔ یہ حدیث شہر بن حوشب نے عبدالرحمٰن بن غنم سے۔ انھوں نے حضرت عمرو بن خارجہؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ عمرو بن شعیب نے اپنے والد سے اور انھوں نے عمرو کے دادا سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپؐ نے فرمایا: کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں۔ اسماعیل بن عیاش نے شرحبیل بن مسلم سے روایت بیان کی ہے کہ میں نے حضرت ابوامامہؓ کو کہتے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حجۃ الوداع کے خطبے میں فرماتے سنا تھا کہ: لوگو، اللہ تعالیٰ نے ہر حقدار کو اس کا حق دے دیا ہے۔ اس لیے اب کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ حجاج بن جریج نے عطاء الخراسانی سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں الّا یہ کہ باقی ماندہ ورثا اسے برقرار رکھیں۔ یہ حدیث صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے۔ اسے حجاج نے ابواسحاق سے، انھوں نے الحارث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کیا کہ: کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ عبداللہ بن بدر نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت بیان کی ہے کہ: کسی وارث کے

لیے کوئی وصیت جائز نہیں۔

اس مسئلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول یہ حدیث جس کا ورود ان جہات سے ہوا ہے ہمارے نزدیک درجۂ تواتر میں ہے۔

اللہ سبحانہ کی طرف سے ورثاء کے لیے میراث کا ایجاب وصیت کے نسخ کا موجب نہیں بن سکتا۔ کیونکہ وصیت اور میراث دونوں کا اجتماع جائز ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وارث کے لیے وصیت کو اس صورت میں جائز قرار دیا ہے جب باقیماندہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں، اس لیے ایک ہی شخص کے حق میں وصیت اور میراث کا اجتماع محال نہ ہوتا۔ اگر آیت میراث کے سوا اور کچھ نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اللہ سبحانہ نے وصیت کی تنفیذ کے بعد میراث کی تقسیم کا حکم دیا ہے، تو پھر اس بات میں مانع کون سی چیز ہے کہ ایک شخص کو وصیت سے اس کا حصہ دے دیا جائے اور پھر میراث میں اس کا حصہ اسے مل جائے۔

امام شافعیؒ نے کتاب الرسالہؒ میں کہا ہے کہ یہ احتمال تھا کہ آیت مواریث وصیت کی ناسخ ہو اور یہ بھی احتمال تھا کہ آیت مواریث کے ساتھ وصیت بھی ثابت رہے۔ پھر جب مجاہد کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت منقول ہوئی کہ: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ تو ہم نے آپؐ سے مروی اس روایت کے ذریعے جو منقطع ہے یہ استدلال کیا کہ آیت مواریث والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کے حکم کی ناسخ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی نے وصیت اور میراث کے اجتماع کے احتمال کی بات تسلیم کی ہے۔ اس لیے جب آیت مواریث کے نزول کے اندر ایسی بات نہیں ہے جو وارث کے لیے وصیت کے نسخ کی موجب بن سکے تو یہی کہا جائے گا کہ وصیت میراث کی بنا پر منسوخ نہیں ہوئی کیونکہ ان دونوں کے اجتماع کا جواز موجود ہے۔ نیز مذکورہ بالا حدیث امام شافعی کے نزدیک ثابت شدہ بھی نہیں ہے کیونکہ وہ ایک منقطع سند کے واسطے سے منقول ہوئی ہے، حالانکہ وہ حدیث مرسل کو بھی قبول نہیں کرتے خواہ اس کا ورود اتصال اور تواتر کی جہت سے کیوں نہ ہو۔ انھوں نے اس منقطع حدیث کے ذریعے آیت کے حکم کو ختم کر دیا حالانکہ ان کے نزدیک سنت کے ذریعے قرآن کا نسخ جائز نہیں ہے، تو پھر ضروری ہے کہ والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کا حکم ثابت رہے اور اسے منسوخ قرار نہ دیا جائے کیونکہ اس حکم کو منسوخ کرنے والی کوئی چیز وارد نہیں ہوئی۔

امام شافعی نے کہا ہے کہ: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان چھ غلاموں کے بارے میں جنھیں ایک

ایسے شخص نے آزاد کر دیا تھا جس کے پاس ان غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہیں تھا، یہ فیصلہ صادر فرمایا تھا کہ ان کے تین حصے کر کے ان میں سے دو کو آزاد قرار دیا اور چار کو غلام ہی رہنے دیا۔ جس شخص نے انہیں آزاد کیا تھا وہ ایک عرب تھا اور اہل عرب صرف ان عجمیوں کے مالک ہوتے ہیں جن کی ان سے کوئی رشتہ داری نہ ہو، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے وصیت جائز قرار دے دی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر غیر رشتہ داروں کے لیے وصیت باطل ہوتی تو آزاد شدہ غلاموں کے لیے بھی یہ باطل ہو جاتی کیونکہ وہ میت کے رشتہ دار نہیں تھے۔ اور والدین کی وصیت باطل ہو جاتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام شافعی کے درج بالا کلام میں ظاہری طور پر بڑا اختلال ہے ان کے اصولوں پر اس کا انتقاض ہو جاتا ہے۔ اختلال کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے کہا ہے: عرب کے لوگ صرف ان عجمیوں کے مالک ہوتے ہیں جن سے ان کی کوئی رشتہ داری نہ ہو۔ یہ بات اس لیے غلط ہے کہ ایک عرب کی ماں عجمی ہو سکتی ہے۔ اس صورت میں ماں کی طرف سے اس کے تمام رشتہ دار عجمی ہوں گے۔ ایسی صورت میں اگر مریض غلام آزاد کرے تو اس کی دی ہوئی یہ آزادی اس کے اقرباء کے لیے وصیت قرار پائے گی۔

اسے ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ آیت مواریث نے والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کے حکم کو منسوخ کر دیا ہے تو یہ نسخ صرف ان رشتہ داروں کے بارے میں ہو گا جو وارث بن رہے ہوں لیکن غیر وارث رشتہ داروں کا جہاں تک تعلق ہے تو میراث کے اثبات میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان کے حق میں وصیت کا حکم منسوخ کرنے کی موجب بن جائے۔

امام شافعی کے درج بالا قول کی اصل پر انتقاض کی صورت یہ ہے کہ انھوں نے رشتہ داروں کے لیے وصیت کو منسوخ کرنے کا ایجاب حضرت عمران بن حصین رض کی روایت کردہ حدیث سے کیا ہے جس میں ایک مریض کا اپنے غلاموں کو آزاد کرنے کا ذکر ہے، حالانکہ امام شافعی کی بیان کردہ ایک اصل یہ ہے کہ قرآن کو سنت کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ صدر اول کے بزرگوں اور تابعین کی ایک جماعت سے غیروں کے لیے وصیت کے جواز کی روایت منقول ہے، نیز یہ کہ ایسی وصیت اسی طور پر نافذ العمل ہو جاتی ہے جس طور پر موصی نے وصیت کی ہو۔ مروی ہے کہ حضرت عمر رض نے اپنی ام ولد لونڈیوں کے لیے وصیت کی تھی اور یہ وصیت فی ام ولد چار ہزار درہم کے حساب

سے تھی۔

حضرت عائشہؓ، ابراہیم نخعی، سعید بن المسیب، سالم بن عبداللہ، عمرو بن دینار اور زہری سے منقول ہے کہ موصی کی وصیت اسی طرح نافذ ہوگی جس طرح اس نے کی ہے۔ تابعین کے عصر کے بعد آنے والے فقہاء کے درمیان اس بات پر اتفاق ہوگیا تھا کہ رشتہ داروں اور غیر رشتہ داروں دونوں کے لیے وصیت جائز ہے۔

ہمارے نزدیک والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کو جس قول نے منسوخ کردیا وہ آیت مواریث کے سیاق میں اللہ سبحانہ کا یہ ارشاد ہے: مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ (اس وصیت کے بعد جو کی گئی ہو یا دین کے بعد) اللہ سبحانہ نے مطلق صورت میں وصیت کی اجازت دے دی اور اسے صرف رشتہ داروں تک محدود نہیں رکھا کہ غیر رشتہ دار اس میں شامل نہ ہوسکیں۔ اس حکم میں والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کے نسخ کا ایجاب موجود ہے، اس لیے کہ ان کے حق میں وصیت فرض تھی اور اس آیت میں ان کے حق میں وصیت ترک کرنے اور غیروں کے لیے وصیت کرنے کی اجازت ہے، نیز باقیماندہ ترکہ کو ورثاء کے مقررشدہ حصوں کے مطابق تقسیم کرنے کا حکم ہے۔ یہ بات صرف اسی وقت درست ہوسکتی ہے جب والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کو منسوخ قرار دیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ یہ احتمال ہے کہ اللہ سبحانہ نے آیت مواریث میں مذکورہ وصیت اور اس کے بعد مواریث کے ایجاب سے وہ وصیت مراد لی ہو جو والدین اور رشتہ داروں کے لیے واجب ہے۔ اس صورت میں وصیت کا حکم ان رشتہ داروں کے لیے ثابت رہے گا جو وارث نہ بن رہے ہوں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس بنا پر غلط ہے کہ اللہ سبحانہ نے اس مقام پر وصیت کو اسم نکرہ کی صورت میں مطلق رکھا ہے جو جنس کے اندر اس کے شیوع کا مقتضی ہے۔ کیونکہ اسماء نکرہ کا یہی حکم ہے۔ جبکہ والدین اور رشتہ داروں کے لیے مذکورہ وصیت اسم معرفہ کی صورت میں ہے اس لیے اسے اس کی طرف موڑ دینا جائز نہیں ہوگا۔ اللہ سبحانہ اس کا ارادہ فرماتا تو ارشاد ہوتا: من بعد الوصیۃ تاکہ کلام اسی معروف و معہود وصیت کی طرف راجع ہو جاتا جس کا علم پہلے سے تھا۔ جس طرح یہ قول باری ہے: وَالَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجۡلِدُوهُمۡ (جو لوگ پاکدامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں اور پھر چار گواہ پیش نہیں کرتے انھیں (اسی) کوڑے لگاؤ) پھر دوسری آیت میں جب ان ہی گواہوں کا ارادہ فرمایا

تو ارشاد ہوا: فَاِنْ لَّمْ یَاْتُوْا بِالشُّھَدَآءِ (اگر وہ یہ گواہ پیش نہ کر سکے) یہاں گواہوں کا ذکر معرف باللام کی شکل میں ہوا کیونکہ ان سے مراد وہی گواہ تھے جن کا پہلے ذکر ہو چکا تھا۔ اس لیے جب آیت مواریث میں وصیت کا ذکر اسم نکرہ کی شکل میں ہوا تو اس سے ثابت ہو گیا کہ یہاں وہ وصیت مراد نہیں ہے جس کا ذکر والدین اور رشتہ داروں کے سلسلہ میں ہوا ہے، بلکہ یہ مطلق ہے اور تمام لوگوں کے لیے جائز ہے، سوائے ان لوگوں کے جنھیں سنت یا اجماع نے خاص کر دیا ہے، یعنی وارث کے لیے وصیت یا قاتل وغیرہما کے لیے وصیت۔ اس بات کے اندر والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کی منسوخی موجود ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن نے قول باری: اَلْوَصِیَّۃُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْاَقْرَبِیْنَ سے استدلال کیا ہے کہ ماں باپ، رشتہ داروں میں شامل نہیں ہیں کیونکہ وہ کسی اور کے ذریعے اپنی اولاد کی طرف منسوب نہیں ہوتے، بلکہ اولاد کے ساتھ ان کی رشتہ داری بذات خود ہوتی ہے۔ جبکہ ان کے سوا باقی تمام رشتہ دار دوسروں کے ذریعے منسوب ہوتے ہیں۔ اس لیے قریبی رشتہ دار وہ ہیں جو کسی اور کے ذریعے قریب ہوئے ہوں۔ امام صاحب نے یہ بھی فرمایا ہے کہ صلبی بیٹا بھی اقرباء میں شامل نہیں ہے، کیونکہ وہ بذاتِ خود اپنے والد کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر امام محمد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص خاندان کے اقرباء کے لیے وصیت کرے تو اس وصیت میں اس کا بیٹا داخل نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کا باپ۔ بلکہ اس میں پوتا اور دادا داخل ہوں گے، نیز اس کے بھائی اور اسی طرح کے دوسرے رشتہ دار کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کی طرف ایک واسطے کے ذریعے منسوب ہوتا ہے۔ ویسے اقرباء کے مفہوم میں اختلاف رائے ہے۔ واللہ اعلم۔

وصیت میں عزیزوں کی رائے کا احترام

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے ماقبل بیان کے ذریعے ورثاء کے حق میں وصیت کا نسخ واضح کر دیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں الّا یہ کہ دیگر ورثاء اسے برقرار رکھیں، یعنی اس کی اجازت دے دیں۔ اس حدیث میں یہ بات بیان کر دی گئی ہے کہ مورث کی وفات کے بعد ان کی اجازت معتبر ہوگی کیونکہ اس کی زندگی میں مذکورہ ورثاء درحقیقت وارث قرار نہیں پائے ہوں گے۔ انھیں ورثاء ہونے کی صفت

مورث کی وفات کے بعد ہی حاصل ہوگی۔ اس لیے اگر کوئی وارث وصیت کر بھی دے تو اس کی یہ اجازت باطل ہوگی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں میں عموم ہے۔ اس حدیث میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب دیگر ورثاء اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ بات ان کی طرف سے کسی ایسے ہبہ کی بات نہیں ہوگی جسے نئے سرے سے عمل میں لایا گیا ہو اور اس کے نتیجے میں اس وصیت پر ہبہ کے احکام جاری ہوں، یعنی قبضہ اور حوالگی کی اس میں شرط لگائی جائے نیز قابل تقسیم ہونے کی صورت میں شیوع اور اشتراک کی نفی کر دی جائے اور اس میں رجوع کی گنجائش بھی رکھی جائے وغیرہ وغیرہ، بلکہ مذکورہ وصیت کو جائز وصایا کے احکام پر محمول کیا جائے گا، اس امر پر محمول نہیں کیا جائے گا کہ اجازت دینے والے ورثاء کی طرف سے یہ ہبہ ہے۔

اس حدیث میں ایسے عقود کے جواز پر بھی دلالت موجود ہے جو موقوف صورت میں ہوں اور ان کی اجازت دینے والا بھی کوئی موجود ہو۔ کیونکہ میت نے ایسے مال پر عقد وصیت کیا تھا جو وصیت کے وقوع کے وقت وارث کا مال تھا۔ ایسی وصیت کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وارث کی اجازت پر موقوف رکھا ہے۔ اس لیے یہ بات اس امر کی بنیاد بن گئی کہ اگر کوئی شخص کسی غیر کے مال کے سلسلے میں بیع کا عقد کر لے یا عتق یا رہن یا ہبہ یا اجارہ وغیرہ کا عقد کرے، تو یہ عقد مال کے مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا کیونکہ یہ ایسا عقد ہوگا جس کا ایک مالک ہے جو اس عقد کی ابتدا اور اس کے ایقاع کا مالک ہے۔ اس حدیث میں اس امر پر بھی دلالت موجود ہے کہ اگر موصی تہائی سے زائد کی وصیت کرے گا تو یہ وصیت ورثاء پر موقوف ہوگی جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وصیت کو دیگر ورثاء کی اجازت پر موقوف رکھا ہے جو کسی وارث کے حق میں کی گئی ہو۔ یہ تمام معانی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیر بحث حدیث: کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں، الّا یہ کہ دیگر ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ کے ضمن میں موجود ہیں۔

اگر ایک شخص اپنے تہائی مال سے زائد کی وصیت کر دے اور موصی کے ورثاء اس کی موت سے اس وصیت کی اجازت دے دیں تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد، امام زفر، حسن بن صالح اور عبید اللہ بن الحسن نے فرمایا ہے کہ اگر ورثاء موصی کی زندگی میں اس کی اجازت دے دیں تو یہ وصیت جائز نہیں ہوگی، حتیٰ کہ اس کی موت کے بعد وہ اس کی اجازت دے دیں۔

اسی طرح کا قول حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے بھی منقول ہے۔
ابن ابی لیلیٰ اور عثمان البتی کا قول ہے کہ موصی کی وفات کے بعد ورثا کو اس وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا اور یہ وصیت ان پر نافذ ہو جائے گی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ اگر وصیت کنندہ اپنے ورثاء سے وصیت کی اجازت لے چکا ہو تو ایسے وارثوں کو اس وصیت سے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا جو اس سے بائن اور جدا ہو چکے ہوں، مثلاً بیٹا جو اپنے باپ سے جدا ہو چکا ہو، نیز بھائی اور چچازاد بھائی جو اس کے عیال میں شامل نہ ہو۔ لیکن اس کی بیوی اور بیٹیاں جو اس سے علیحدہ نہ ہوئی ہوں، نیز ہر وہ فرد جو اس کے عیال میں ہو خواہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو۔ ان سب کو مذکورہ وصیت سے رجوع کر لینے کا حق ہوگا۔ اسی طرح چچا اور چچا کا بیٹا نیز وہ رشتہ دار جسے یہ خوف ہو کہ اگر وہ مذکورہ وصیت کی اجازت نہ دے تو اجازت کا طلبگار موصی جو ابھی بیمار ہے تندرست ہونے کے بعد اس کا نفقہ بند کر دے گا، ایسے افراد بھی مذکورہ وصیت سے رجوع کر سکتے ہیں۔
ابن وہب نے امام مالک سے روایت بیان کی ہے کہ اگر مریض مورث، اپنے ورثا سے کسی وارث کے حق میں وصیت کرنے کی اجازت طلب کرے اور وہ اسے اس کی اجازت دے دیں تو پھر انھیں اس وصیت کے کسی حصے سے بھی رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اگر اس نے حالتِ صحت میں ان سے اجازت لی ہو تو اس صورت میں اگر وہ چاہیں تو مذکورہ وصیت سے رجوع کر سکتے ہیں۔ ان کی اجازت صرف موصی کی بیماری کی حالت میں جائز ہوگی۔ کیونکہ وہ اس وصیت کے ذریعے اپنے مال سے ان کے حق کو محروم کر دے گا اس لیے یہ وصیت ان پر نافذ ہو جائے گی۔
اس مسئلے میں لیث بن سعد کا قول بھی امام مالک کے قول کی طرح ہے۔ فقہاء کے مابین اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر موصی کی وفات کے بعد ورثا اس وصیت کی اجازت دے دیں تو پھر انھیں اس سے رجوع کر لینے کا حق نہیں ہوگا۔ طاؤس اور عطاء سے مروی ہے کہ اگر ورثا موصی کی زندگی میں اس وصیت کی اجازت دے دیں تو یہ وصیت ان پر نافذ ہو جائے گی۔
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: کسی وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں الا یہ کہ دیگر ورثا اس کی اجازت دے دیں) کا عموم ہر حالت میں وصیت کے جواز کی نفی کرتا ہے۔ جب اس عموم کی تخصیص حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد: الا یہ کہ دیگر ورثا اس کی اجازت دے دیں، کے ذریعے کر دی اور دوسری طرف مذکورہ ورثاء موصی کی وفات کے بعد ہی حقیقت میں

ورثا نہیں گے اس سے پہلے نہیں، تو پھر عموم سے مخصوص شدہ صورت موت کے بعد ورثا کی اجازت کی صورت ہوگی۔ اس کے علاوہ دیگر صورتیں وصیت کی باقیماندہ صورتوں کے عموم پر محمول ہوں گی۔ نظر یعنی عقلی استدلال بھی اس پر دال ہے۔ کیونکہ مورث کی زندگی میں ورثا مال کے مالک نہیں ہوتے اس لیے اس مال کے سلسلے میں ان کی اجازت کوئی عمل نہیں کرے گی جس طرح ان کی طرف سے اس مال کا ہبہ اور اس کی بیع جائز نہیں۔ اگر اس کے بعد موت واقع ہو جائے تو اجازت اور بھی زیادہ دور چلی جائے گی۔ چونکہ موصیٰ لہ (وہ شخص جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو) کے لیے وصیت کا وقوع موصی کی موت کے بعد ہوگا۔ اسی طرح اجازت کا حکم بھی ہوگا کہ وہ وصیت کے وقوع کی حالت میں دی گئی ہو، نیز یہ کہ وصیت کے وقوع سے پہلے اجازت کوئی عمل نہیں کرتی، نیز جب میت کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے اندر وصیت کو باطل کر دے حالانکہ وہ مالک ہوتا ہے، تو ورثا کو اس اجازت سے رجوع کر لینے کا زیادہ حق ہوگا جو انھوں نے دی تھی۔ جب ان کے لیے اجازت سے رجوع کر لینا جائز ہوگا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اجازت درست نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ موصی، یعنی مورث کے مال کے اندر اس کی بیماری کی وجہ سے ورثاء کا حق ثابت ہو جاتا ہے اور اسی لیے اسے اپنے مال میں تہائی سے زائد میں تصرف کرنے سے روک دیا جاتا ہے جس طرح موت کے بعد یہ تصرف ممنوع ہو جاتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے اگر ورثا وصیت کی اجازت دے چکے ہوں تو ان پر اس اجازت کے لزوم کے باب میں موصی کی بیماری کی حالت کو موت کی حالت شمار کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک مریض کا اپنے پورے مال کے اندر، ہبہ، صدقہ عتق اور تصرفات کی دیگر تمام وجوہ کے ذریعے تصرف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس کی موت کے بعد ان تصرفات میں سے صرف وہی صورتیں منسوخ قرار پاتی ہیں جو تہائی سے زائد ہوں، کیونکہ موت کے بعد ورثا کے حق کا ثبوت ہو جاتا ہے لیکن موت سے پہلے مذکورہ مال کے سلسلے میں کسی وارث کے قول کا اعتبار نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مورث کی موت سے پہلے اس کے عقود کو وارث فسخ نہیں کر سکتا۔ یہ حق اس کے لیے مورث کی موت کے بعد اس وقت ثابت ہوتا ہے جب اس کے مال میں اس کا حق ثابت ہو جائے۔ اسی طرح مورث کی موت سے پہلے وارث کی دی ہوئی اجازت کالعدم ہوتی ہے جس طرح مورث کی موت سے پہلے وارث کی طرف سے اس کے عقود کا فسخ کالعدم ہوتا ہے۔ مورث کی طرف سے اپنے ورثا سے وصیت کی اجازت مانگنے پر اجازت نہ دینے کی صورت

میں مورث کی طرف سے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ کرنے والے ورثاء اور اندیشہ نہ کرنے والے ورثاء کے درمیان امام مالک نے جو فرق رکھا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی طرف سے ضرر کا خطرہ وارث کے عقود کی صحت کے لیے مانع نہیں ہے کیونکہ یہ خطرہ وارث کے اندر مکرہ (راء کے زیر کے ساتھ) کی صفت پیدا نہیں کرے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وارث مورث کے مطالبہ پر کوئی چیز اس کے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر کہے کہ: "اگر میں اس کی بات قبول نہ کرتا تو مجھے خطرہ تھا کہ کہیں وہ میرا خرچ بند نہ کر دے۔" تو اس کی یہ بات مذکورہ بیع کے ابطال کے لیے عذر نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر مریض مورث اپنے وارث سے کوئی چیز ہبہ کے طور پر طلب کرے اور وہ اسے ہبہ کر دے، تو اس کی بات نہ ماننے کی صورت میں وارث کو لاحق ہونے والے ضرر کا اندیشہ اس کے اس ہبہ پر کسی طرح اثر انداز نہیں ہوگا اور اس کی حیثیت اس شخص جیسی ہوگی جسے مورث کی طرف سے کسی ضرر کا خطرہ لاحق نہ ہو۔ اس لیے عتق کے ایجاب کے سلسلے میں خرچ اور وظیفہ بند ہو جانے کے ضرر کے اندیشے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اور اس لحاظ سے ان لوگوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا جو مورث کے عیال میں شامل ہوں یا اس کے عیال میں شامل نہ ہوں۔ واللہ الموفق۔

وصیّت تبدیل کرنے کا بیان

ارشاد باری ہے: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ (پھر جنھوں نے وصیت سنی اور بعد میں اسے بدل ڈالا تو اس کا گناہ ان بدلنے والوں پر ہوگا) نیز قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ میں ہائے ضمیر وصیت کی طرف راجع ہے۔ اس کے لیے مذکر ضمیر جائز ہے۔ کیونکہ وصیت اور ایصاء دونوں ایک ہی چیز ہیں۔ قول باری: إِثْمُهُ میں ہائے ضمیر تبدیل کی طرف راجع ہے جس پر قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ سے دلالت ہو رہی ہے۔ قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ میں احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو وصیت پر گواہ ہو۔ اس صورت میں آیت میں اسے وصیت تبدیل کرنے سے روکا گیا ہے۔ جس طرح یہ قول باری ہے: ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهِهَا (اس طریقے سے زیادہ توقع کی جا سکتی ہے کہ لوگ ٹھیک ٹھیک شہادت دیں گے) زیر بحث آیت میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے وصی مراد ہو کیونکہ وہی اس وصیت کو جاری کرنے کا نگران اور اس کی تنفیذ کا مالک ہوتا ہے اور اسی بنا پر وصیت تبدیل

کرنے کا موقعہ اسے میسر ہوتا ہے۔ یہ بات بعید ہے کہ آیت میں تمام لوگ مراد ہوں کیونکہ اس معاملے میں انھیں کوئی دخل نہیں ہوتا اور نہ ہی اس سلسلے میں انھیں کسی تصرف کا حق ہوتا ہے۔

ہمارے نزدیک آیت مذکورہ بالا پہلے دو معنوں، یعنی گواہ اور وصی پر محمول ہے، کیونکہ آیت میں ان دونوں کا احتمال ہے۔ گواہ کی گواہی کی جب ضرورت پڑے تو وہ ٹھیک اسی طرح گواہی دینے کا پابند ہے جس طرح اس نے سنا تھا۔ وہ اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کر سکتا۔ وصی وصیت کی اسی طرح تنفیذ کا پابند ہے جس طرح اس نے سنا تھا، بشرطیکہ وصیت کا تعلق ایسی چیز سے ہو جس کے بارے میں وصیت جائز ہے۔ عطاء اور مجاہد سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا: یہی وہ وصیت ہے جو تہائی حد کو پہنچتی ہو۔ حسن بصری نے کہا ہے: یہی وصیت ہے، جو شخص وصیت سنے اور سننے کے بعد اسے بدل ڈالے تو اس کا گناہ بدل ڈالنے والے پر ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زیر بحث آیت میں حاکم مراد لینا بھی جائز ہے۔ کیونکہ جب وصیت کا معاملہ اس کے سامنے پیش ہو تو اسے اس پر ولایت حاصل ہو جاتی ہے اور وہ تصرف بھی کر سکتا ہے۔ اس لیے وہ اس وصیت کے نفاذ کا پابند ہوگا اگر یہ جائز ہو اور اسے تبدیل کرنے کی اس کو اجازت نہیں ہوگی۔ آیت میں وصیت کو حق و صداقت کی بنیاد پر جاری اور نافذ کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ وصی کی طرف سے وصیت کو اسی طرح جاری کرنے کے جواز کا مقتضی ہے جس طرح اس نے موصی سے یہ وصیت سنی ہو، خواہ اس پر گواہ قائم کیے گئے ہوں یا نہ کیے گئے ہوں۔ یہ بات اس امر کی بنیاد اور اصل ہے کہ اگر کوئی شخص ایک بات سنے تو حاکم کے حکم اور گواہوں کی گواہی کے بغیر اس کے لیے عند الامکان اسے اس کے مقتضا اور موجب کے مطابق جاری کر دینا جائز ہے۔ اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر مرنے والے نے وصی کے سامنے کسی شخص کے حق دین کا اقرار کیا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ وارث یا حاکم یا کسی اور کے علم میں لائے بغیر وہ یہ دین ادا کر دے کیونکہ اگر وہ دین کی بات سننے کے بعد اس کی ادائیگی نہیں کرے گا تو اس کی یہ کوتاہی موصی کی وصیت میں تبدیلی کی مترادف ہوگی۔

قول باری: فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ کئی معانی کو متضمن ہے۔ ایک معنی تو یہ ہے کہ یہ فقرہ اس فرض شدہ وصیت پر عطف ہے جو والدین اور رشتہ داروں کے لیے

بھی اور وہ لامحالہ اس فقرے میں پوشیدہ ہے۔ اگر ایسا نہ ہو تو کلام درست نہیں ہو گا کیونکہ
قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ ایجاب
فائدہ کے اعتبار سے مستقل بنفسہ کلام نہیں ہے کیونکہ یہ کنایہ اور ضمیر پر مشتمل ہے جن کے لیے ایک
مذکور اور مظہر کا ہونا ضروری ہے۔ جبکہ آیت میں کوئی مظہر لفظ نہیں ہے سوائے اس کے جس کا
ذکر آیت کی ابتدا میں ہے۔ اس وضاحت کے تحت آیت اس امر کا افادہ کرے گی کہ نفس وصیت
کے ساتھ موصی کا فرض پورا ہو جاتا ہے اور اگر اس کی موت کے بعد اس وصیت میں کوئی تغیر و تبدل
کیا جائے تو اس کا گناہ اسے لاحق نہیں ہو گا۔

آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ
آباء کے گناہوں کی سزا ان کے بچوں کو دی جا سکتی ہے۔ یہ آیت اس قول باری کی نظیر ہے: وَلَا
تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ (ہر شخص جو بھی کمائے گا اس کی
ذمہ داری اس پر ڈالی جائے گی اور کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی اور کا بوجھ نہیں اٹھائے گا) آیت میں اس
پر بھی دلالت موجود ہے کہ اگر کسی پر قرض کا بوجھ ہو اور وہ اس کی ادائیگی کی وصیت کر جائے تو وہ آخرت
کی پکڑ سے بری الذمہ ہو جائے گا۔ اگر اس کے ورثا اس کی موت کے بعد اس کے مذکورہ دین کی ادائیگی
نہ کریں تو اسے کوئی گناہ لاحق نہیں ہو گا۔ یہ گناہ اس پر ہو گا جس نے اس وصیت کو بدل ڈالا ہو۔

آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ جس شخص پر اپنے مال میں زکوٰۃ فرض ہو اور پھر اس کی ادائیگی
کی وصیت کیے بغیر مر جائے، تو وہ کوتاہی کرنے والا نیز زکوٰۃ نادہندہ شمار ہو گا اور مانعین زکوٰۃ
کے حکم کا سزاوار قرار پائے گا۔ اس لیے کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی اس کے مال میں حلول کر جاتی جس طرح
اس کے دیون اس کے مال میں حلول کر جاتے ہیں تو اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی جس نے
موت کے وقت زکوٰۃ کی ادائیگی کی وصیت کی ہو۔ پھر وہ زکوٰۃ کی عدم ادائیگی کے گناہ سے بچ جاتا اور
وصیت تبدیل کرنے والا اس گناہ کا مستحق قرار پاتا، لیکن چونکہ زکوٰۃ کا تحول اس کے مال میں نہیں ہوا
اس لیے وہ عدم ادائیگی کے گناہ سے نہیں بچ سکے گا۔ اللہ سبحانہ نے مانع زکوٰۃ کے اس سوال
اور التجا کو نقل فرمایا ہے جو وہ موت کے وقت واپسی کے سلسلے میں کرے گا۔ چنانچہ ارشاد ہے:
وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي
إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ (اور ہم نے جو کچھ تمہیں دے رکھا ہے اس میں
سے خرچ کرو قبل اس کے کہ تم میں سے کسی کی موت آ کھڑی ہو، پھر وہ کہنے لگے۔ اے میرے پروردگار

مجھے اور کچھ مہلت کیوں نہ دی کہ میں خیر خیرات دے لیتا اور نیک کاروں میں شامل ہو جاتا) اس آیت میں اللہ سبحانہ نے بتا دیا کہ اس شخص سے کوتاہی ہوئی ہے اور ادائیگی کا موقع اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے۔ کیونکہ اگر میت کی میراث سے زکوٰۃ کی ادائیگی کی ذمہ داری وارث یا وصی پر باقی ہوتی تو ادائیگی نہ کرنے پر وہ اس ملامت اور ڈانٹ کے مستحق قرار پاتے اور مرنے والا اس کوتاہی کے حکم سے خارج ہوتا۔ یہ بات ہمارے اس قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ مرنے والے کی وصیت کے بغیر اس کے مال اور ترکہ سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا وجوب ممتنع ہے۔

اگر پوچھا جائے کہ موصی کی وصیت کی تنفیذ یا تبدیلی کی صورت میں اللہ کے نزدیک موصی کے حکم میں کوئی فرق پڑے گا یا دونوں حالتوں کے اندر وہ یکساں طور پر ثواب کا مستحق ہوگا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ موصی کی وصیت دو باتوں کو متضمن ہوتی ہے۔ ایک بات تو یہ ہے کہ اپنی وصیت کی وجہ سے اسے اللہ سبحانہ سے ثواب حاصل کرنے کا استحقاق ہو جائے گا اور دوسری بات یہ کہ موصٰی لہ تک وصیت پہنچ جانے کی صورت میں وہ اللہ کا شکر کرے گا نیز موصی کے حق میں دعائے خیر کرے گا۔ یہ بات اگرچہ موصی کے لیے ثواب کا باعث نہیں ہوگی، لیکن موصٰی لہ کی طرف سے اس کے حق میں دعائے خیر اور اللہ کے لیے شکر کی بنا پر وہ ثواب تک رسائی حاصل کرلے گا۔ اس طرح موصی کو دو وجوہ سے فائدہ ہوگا بشرطیکہ اس کی وصیت نافذ کر دی گئی ہو۔ لیکن اگر وصیت نافذ نہ کی جائے تو موصی کا فائدہ صرف اس ثواب تک محدود رہے گا جس کا وہ اپنی وصیت کی بنا پر مستحق قرار پائے گا۔

اگر پوچھا جائے کہ جب ایک شخص پر دین ہو، لیکن وہ اس کی ادائیگی کی وصیت نہ کرے اور پھر اس کے ورثا دین کی ادائیگی کر دیں تو اس صورت میں کیا مرنے والا گناہ سے بری الذمہ ہو جائے گا؟

اس کا جواب یہ ہے کہ دین کی ادائیگی سے اس کا باز رہنا دو باتوں کو متضمن تھا۔ ایک تو اللہ کا حق اور دوسرا آدمی کا حق۔ جب آدمی اپنا حق وصول کرلے گا تو مرنے والا سزا سے بری ہو جائے گا، تاہم اس پر آدمی کا وہ حق باقی رہے گا جو دین کی ادائیگی میں تاخیر نیز ظالمانہ رویہ کی بنا پر اس پر لازم ہوگا۔ اگر اس نے اس ظلم اور زیادتی سے توبہ نہ کی ہوگی تو آخرت میں اس سے مواخذہ ہوگا۔ رہ گیا اللہ کا حق یعنی زندگی کے دوران میں اس کا ظالمانہ رویہ جس کا اظہار اس نے دین کی ادائیگی میں تاخیر کے ذریعے کیا تھا اور جس سے اس نے توبہ

نہیں کی تھی، وہ اس پر مواخذہ کا معاملہ اس کے اور اللہ کے درمیان رہے گا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص کسی کا مال غصب کرلے اور اسے واپس نہ کرنے پر اڑا رہے تو اپنے اس رویے سے وہ دو وجوہ سے گناہگار ہوگا۔ ایک تو اللہ کے حق کا گناہ جس کا وہ مرتکب ہوا اور دوسرا آدمی کے حق کا گناہ جس پر اس نے ظلم کیا اور اسے نقصان پہنچایا۔ اگر مغصوب منہ غاصب سے اپنی چیز واپس لے لے جبکہ غاصب کو اس کی واپسی کا ارادہ نہ ہو، تو وہ اس کے حق سے بری الذمہ ہو جائے گا لیکن اللہ کا حق باقی رہے گا جس کے لیے اسے اللہ سے توبہ کی ضرورت ہوگی۔ اگر وہ توبہ کیے بغیر مر جائے گا، تو اس گناہ کا بوجھ اس کے ذمے باقی رہے گا اور یہ گناہ اس کے ساتھ چپکا رہے گا۔

قول باری: فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ کا اطلاق اس شخص پر ہے جو ایسی وصیت میں تبدیلی کرے جو جائز اور مبنی برانصاف ہو، لیکن اگر وصیت ظلم اور جور پر مبنی ہو، تو اسے تبدیل کرکے مبنی برانصاف کرنا واجب ہوگا۔ ارشاد باری ہے: غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللَّهِ (بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو، یہ حکم ہے اللہ کی طرف سے) وصیت کا نفاذ اسی صورت میں واجب ہے جب وہ جائز اور مبنی برانصاف ہو۔ اللہ سبحانہ نے یہ بات اگلی آیت میں بیان فرمادی ہے۔

وصیت میں ظلم کا علم ہو جائے تو وہ کیا کریں

ارشاد باری ہے: فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (البتہ جس شخص کو یہ اندیشہ ہو کہ وصیت کرنے والے نے نادانستہ یا قصداً حق تلفی کی ہے اور پھر معاملے سے تعلق رکھنے والوں کے درمیان وہ اصلاح کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں ہے)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن محمد اسحاق نے الحسن بن ابی ربیع سے، ان سے عبدالرزاق نے اور ان سے معمر نے قتادہ سے قول باری: فَمَنْ خَافَ مِن مُّوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا کی تفسیر میں روایت بیان کی ہے کہ اس سے مراد وہ شخص ہے جو وصیت کرے، لیکن اپنی وصیت میں حق تلفی سے کام لے اور پھر ولی اس وصیت کو حق اور انصاف کی طرف لوٹا دے۔

ابوجعفر الرازی نے الربیع بن انس سے نقل کیا ہے کہ جنف خطا اور اثم عمد کے معنوں میں ہے۔ ابن ابی النجیح نے مجاہد سے اور ابن طاؤس نے اپنے والد سے اس آیت کی تفسیر میں روایت بیان

بیان کی ہے کہ اس سے مراد وہ موصی ہے جو اپنے نواسے کے لیے وصیت کرے اور ارادہ یہ ہو کہ اس طرح یہ وصیت اس کی بیٹی کو مل جائے۔

المعتمر بن سلیمان نے اپنے والد سے، انھوں نے حسن بصری سے اس شخص کے بارے میں روایت بیان کی ہے جو اقارب کو نظر انداز کرکے اباعد کے لیے وصیت کرے۔ انھوں نے کہا کہ اسے چاہیے کہ اپنی وصیت کے دو تہائی حصے اقارب کے لیے رکھے اور ایک تہائی اباعد کے لیے۔

طاؤس سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جو اباعد کے لیے وصیت کرے، اسے چاہیے کہ ان سے یہ وصیت لے کر اقارب کے حوالے کردے اِلّا یہ کہ اباعد میں کوئی شخص فقیر ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جنف غلطی اور نادانستہ طور پر حق سے ہٹ جانے کو کہتے ہیں۔ ہم نے اوپر ابربیع بن انس سے جنف کے معنی خطا اور غلطی نقل کیے ہیں اور یہ ممکن ہے کہ ان کی مراد غلطی کی بنا پر حق سے ہٹ جانا ہو۔ اثم عمداً اور قصداً حق سے ہٹ جانے کا نام ہے۔ یہی تاویل درست ہے حسن بصری نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ وصیت کرنے والا کسی اجنبی کے لیے وصیت کرے، جبکہ اس کے اقربا موجود ہوں۔ ایسی وصیت جنف کہلائے گی اور اس میں حق سے ہٹ جانا پایا جائے گا۔ حسن بصری کے نزدیک وصیت ان رشتہ داروں کے لیے ہونی چاہیے جو وارث نہ بن رہے ہوں۔ طاؤس نے اس کی تاویل دو معنوں پر کی ہے۔ ایک تو یہ کہ اباعد کے لیے وصیت کی جائے ایسی صورت میں یہ وصیت اقارب کی طرف لوٹادی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ وہ اپنے نواسے کے لیے وصیت کرے اور اس کا ارادہ ہو کہ یہ وصیت اس کی بیٹی کو مل جائے، حالانکہ والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت کا وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔

قول باری: فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوْصٍ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا۔ اس امر کا موجب نہیں ہے کہ یہ حکم اس وصیت تک محدود رہے جس کا ذکر اس سے پہلے ہو چکا ہے کیونکہ آیت ایک مستقل بنفسہٖ کلام ہے اور اس کے ساتھ خطاب کی ابتدا درست ہے نیز یہ اپنے ماقبل کے ضمن میں نہیں ہے۔ یہ وصیت کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے، جبکہ ان کے ذریعے انصاف سے ہٹ کر ظلم اور جور کی طرف میلان کا اظہار کیا گیا ہو، یہ اس وصیت کو بھی شامل ہے جو والدین اور رشتہ داروں کے لیے اسی وقت واجب تھی جب اس کا وجوب باقی تھا اور اس کے سوا دیگر وصیتوں کو بھی شامل ہے۔ اس لیے عوام الناس میں سے جو شخص بھی کسی وصیت کنندہ کے اندر حق و انصاف سے ہٹ جانے اور ظلم و جور کی طرف میلان محسوس کرے۔ اس پر واجب ہوگا کہ وہ اسے عدل و انصاف کی راہ دکھائے

اور اپنی اصلاح کرنے کی طرف اس کی توجہ مبذول کرائے۔ اس کام کے ساتھ شاہد یا وصی یا حاکم مختص نہیں ہیں، بلکہ تمام لوگ اس میں داخل ہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے۔

اگر کہا جائے کہ قول باری: فَمَنْ خَافَ مِنْ مُّوصٍ جَنَفًا اَوْ اِثْمًا کا کیا مفہوم ہے جبکہ خوف صرف اس امر کے ساتھ مختص ہوتا ہے جس کا مستقبل میں وقوع ممکن ہو۔ ماضی سے تعلق رکھنے والے کسی امر کے ساتھ خوف وابستہ نہیں ہوتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ متعلقہ شخص کے سامنے موصی کی کچھ ایسی حرکات ظاہر ہو گئی ہوں جنھیں دیکھ کر اس کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ جور کا ارادہ رکھتا ہے اور میراث کو ورثا کے حوالے کرنا نہیں چاہتا۔ اس بنا پر جس شخص کو یہ اندیشہ ہو اس پر لازم ہوگا کہ وہ موصی کو انصاف برتنے پر مائل کرے اور اسے ظلم و جور کے برے انجام سے ڈرائے یا اصلاح کی نیت سے موصٰی لہ اور ورثا کے درمیان آکر معاملہ درست کر دے۔

ایک قول باری: فَمَنْ خَافَ کے معنی یہ ہیں کہ اسے علم ہو جائے کہ وصیت کے اندر جور کا پہلو موجود ہے اور پھر وہ اسے انصاف کی طرف لوٹا دے۔ اللہ سبحانہ نے: فَلَا اِثْمَ عَلَیْهِ فرمایا اور یہ نہیں فرمایا کہ وصیت کو عدل اور اصلاح کی طرف لوٹا دے۔ نہیں فرمایا اور نہ ہی اس کے لیے ثواب کے استحقاق کا ذکر کیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جھگڑے کے دونوں فریقوں کے درمیان اصلاح کی نیت سے مداخلت کرنے والوں کے اکثر احوال یہ ہوتے ہیں کہ انھیں ہر فریق کو سمجھانا پڑتا ہے، وہ اپنے دعوے اور حق کا کچھ حصہ دوسرے فریق کی خاطر چھوڑ دے۔ ایسی صورت میں اصلاح کرنے والے کے ذہن میں بعض دفعہ یہ بات آجاتی ہے کہ اسے ایسا کرنا نہیں تھا نیز یہ وجہ بھی ہے کہ وہ اکثر حالات میں اپنے غالب ظن کی بنیاد پر اصلاح کا مذکورہ کام سرانجام دیتا ہے اور اس کا یہ عمل حقیقت پر مبنی نہیں ہوتا۔ اس لیے اللہ سبحانہ نے فریقین کے درمیان اصلاح احوال کی خاطر مداخلت کرنے کی رخصت دے دی اور مصلح کے ذہن میں بیٹھے ہوئے اس ظن کو دور کر دیا کہ اس کے لیے اس اقدام کا جواز ممتنع ہے۔ اسی بنا پر فرمایا: فَلَا اِثْمَ عَلَیْهِ دوسرے مقام پر اس جیسے اقدام پر ثواب کا وعدہ کیا گیا، چنانچہ ارشاد ہے: لَا خَیْرَ فِیْ کَثِیْرٍ مِّنْ نَّجْوٰهُمْ اِلَّا مَنْ اَمَرَ بِصَدَقَةٍ اَوْ مَعْرُوْفٍ اَوْ اِصْلَاحٍ بَیْنَ النَّاسِ، وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللّٰهِ فَسَوْفَ نُؤْتِیْهِ اَجْرًا عَظِیْمًا (لوگوں کی خفیہ سرگوشیوں میں اکثر و بیشتر کوئی بھلائی نہیں ہوتی، ہاں اگر

کوئی پوشیدہ طور پر صدقہ و خیرات کی تلقین کرے یا کسی نیک کام کے لیے یا لوگوں کے معاملات میں اصلاح کرنے کے لیے کسی سے کچھ کہے تو یہ البتہ بھلی بات ہے اور جو کوئی اللہ کی رضا جوئی کے لیے ایسا کرے گا اسے ہم بڑا اجر عطا کریں گے۔

وصیت کے اندر حنیف، یعنی حق اور انصاف سے ہٹ کر اقدام کرنے کی سنگینی کے سلسلے میں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، ان سے احمد بن الحسن نے، ان سے عبدالصمد بن حسان نے ان سے سفیان ثوری نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ انھوں نے فرمایا: وصیت کے ذریعے کسی کو نقصان پہنچانا کبیرہ گناہوں میں شامل ہے۔ پھر یہ آیت تلاوت فرمائی: تِلْكَ حُدُودُ اللّٰهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا (یہ اللہ کی مقرر کردہ حدود ہیں ان سے تجاوز نہ کرنا)۔ عبدالباقی نے ہی روایت بیان کی، ان سے القاسم بن زکریا اور محمد بن اللیث نے، ان سے عبداللہ بن یوسف نے، ان سے عمر بن المغیرہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: وصیت کے ذریعے نقصان پہنچانا کبائر میں سے ہے۔ عبدالباقی نے روایت بیان کی کہ ان سے طاہر بن عبدالرحمٰن بن اسحاق القاضی نے، ان سے یحییٰ بن معین نے، ان سے عبدالرزاق نے، ان سے معمر نے اشعث سے، انھوں نے شہر بن حوشب سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک شخص ستر برسوں تک جنتیوں والے عمل کرتا ہے۔ پھر جب وصیت کرتا ہے تو اپنی وصیت میں ظلم کا ارتکاب کرتا ہے اور پھر اپنے بدترین عمل پر اس کا خاتمہ لکھ دیا جاتا ہے اور وہ جہنم میں داخل ہوتا ہے۔ اسی طرح ایک شخص ستر برسوں تک جہنمیوں والے کام کرتا ہے پھر وہ اپنی وصیت کے اندر انصاف سے کام لیتا ہے اور پھر اپنے بہترین عمل پر اس کا خاتمہ لکھ دیا جاتا ہے اور وہ جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔

محمد بن بکر نے روایت بیان کی، ان سے ابوداؤد نے، ان سے عبدہ بن عبداللہ نے، ان سے عبدالصمد بن عبدالوارث نے، ان سے نصر بن علی الحدانی نے، ان سے الاشعث بن جابر نے، ان سے شہر بن حوشب نے، ان سے حضرت ابو ہریرہؓ نے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مرد اور عورت دونوں ساٹھ برسوں تک اللہ کی اطاعت میں عمل کرتے رہتے ہیں، پھر دونوں کی موت کا وقت آجاتا ہے اور وہ وصیت کے اندر ضرر رسانی کرتے ہیں اور ان کے لیے آگ (جہنم) واجب ہو جاتی ہے۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے یہ آیت پڑھی: مِنْۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُّوْصٰى بِهَآ اَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ۔

(یعنی یہ کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے بشرطیکہ وہ ضرر رساں نہ ہو) اور : ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ (اور یہی بڑی کامیابی ہے)

یہ حدیثیں اور ان کے ساتھ دیگر اقوال و آثار جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے اس شخص پر جسے کسی وصیت کنندہ کی وصیت میں حق اور انصاف سے ہٹ جانے کا علم ہو جائے یہ امر واجب کر دیتے ہیں کہ وہ اسے انصاف کی طرف لوٹائے، اگر اس کے لیے ایسا کرنا ممکن ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری : بَيْنَهُمْ میں ضمیر کا مرجع کون بنے گا ؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب اللہ سبحانہ نے موصی کا ذکر فرمایا تو اس خطاب کے ضمن میں یہ بات آ گئی کہ ایک موصیٰ لہ ہوگا اور ورثا ہوں گے اور ان کے مابین تنازعہ ہوگا تو ان کے درمیان اصلاح کرانے کی بنا پر ضمیر کا مرجع مذکورہ افراد بنیں گے ۔ فرارتے یہ شعر پڑھے تھے ۔

وما ادری اذا یممت ارضا اریدُ الخیر ایھما یلیتی

االخیر الذی انا ابتغیہ ام الشر الذی ھو یبتغینی

(جب میں خیر کے ارادے سے کسی سرزمین کا قصد کرتا ہوں تو میں نہیں جانتا کہ کونسی چیز مجھے ملے گی، آیا وہ خیر جس کی تلاش میں میں ہوں یا وہ شر جو میری تلاش میں ہے ۔

شاعر نے پہلے شعر میں صرف خیر کا ذکر کیا لیکن اس کے ساتھ خیر اور شر دونوں کے لیے ضمیر لے آیا کیونکہ خیر کے ذکر کی بنا پر اس لفظ کے ضمن میں شر پر بھی دلالت موجود تھی ۔

ایک قول کے مطابق ضمیر ان لوگوں کی طرف عائد ہے جن کا ذکر ابتدائے خطاب میں ہوا ہے ۔ یہ افراد والدین اور رشتہ دار ہیں ۔ اس آیت نے یہ واضح کر دیا ہے کہ وصی، حاکم، وارث اور ہر اس شخص پر جسے وصیت کے اندر ظلم اور جور کا علم ہو جائے خواہ یہ ظلم نادانستہ طور پر ہوا ہو یا دانستہ طور پر، لازم ہے کہ وہ مذکورہ وصیت کو انصاف کی طرف لوٹا دے ۔ نیز یہ دلالت بھی موجود ہے کہ قول باری : فَمَنْ بَدَّلَهٗ بَعْدَ مَا سَمِعَهٗ عدل و انصاف پر مبنی وصیت کے ساتھ خاص ہے اور ناانصافی پر مبنی وصیت اس میں داخل نہیں ہے ۔ اس میں اجتہاد رائے اور ظن غالب پر عمل کے جواز پر بھی دلالت ہے کیونکہ حق و انصاف سے ہٹ جانے کا اندیشہ خائف کے ظن غالب پر مبنی ہوگا ۔ آیت میں فریقین کے درمیان اصلاح کی نیت سے مداخلت کرنے کی بھی رخصت ہے اور اس سلسلے میں فریقین کی باہمی رضامندی سے اصل حق میں جو کمی بیشی کی جائے اس کی بھی اجازت ہے ۔ واللہ الموفق ۔

روزے کی فرضیت

ارشاد باری ہے (یَا اَیُّھَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیۡنَ مِنۡ قَبۡلِکُمۡ لَعَلَّکُمۡ تَتَّقُوۡنَ، اے ایمان والو! تم پر روزے فرض کیے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے انبیاء کے پیروؤں پر فرض کیے گئے تھے۔ اس سے توقع ہے کہ تم میں تقویٰ کی صفت پیدا ہوگی)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ہم پر روزے فرض کر دیے اس لیے کہ قول باری (کُتِبَ عَلَیۡکُمۡ کے معنی فُرِضَ عَلَیۡکُمۡ کے ہیں۔ یعنی تم پر فرض کر دیے گئے۔ مثلاً قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیۡکُمُ الۡقِتَالُ وَھُوَ کُرۡہٌ لَّکُمۡ، تم پر قتال فرض کیا گیا اور وہ تمہیں ناگوار ہے) اسی طرح ارشادِ باری ہے (اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتۡ عَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ کِتٰبًا مَّوۡقُوۡتًا، نماز درحقیقت ایسا فرض ہے جو مقرر وقت کے ساتھ اہل ایمان پر لازم ہے) یعنی ایسا فرض جس میں پابندی وقت کا اہتمام کیا جائے۔

لغت میں صیام کے معنی امساک یعنی رک جانے کے ہیں۔ ارشاد باری ہے (اِنِّیۡ نَذَرۡتُ لِلرَّحۡمٰنِ صَوۡمًا فَلَنۡ اُکَلِّمَ الۡیَوۡمَ اِنۡسِیًّا، میں نے رحمٰن کے لیے روزہ رکھا ہوا ہے آج میں کسی سے نہ بولوں گی) حضرت مریم کے اس قول کا مطلب ہے کہ میں نے بات نہ کرنے کا تہیہ کیا ہے۔ بولنے سے رک جانے کو صوم کہا گیا ہے اور کہا جاتا ہے۔ خَیۡلٌ صِیَامٌ اور گھوڑے رک جانے والے چارہ کھانے سے، اور محاورہ ہے۔ صَامَتِ الشَّمۡسُ نصف النھار، سورج دوپہر کے وقت کھڑا ہو گیا، یہ اس بنا پر ہے کہ اس وقت سورج حرکت کرنے سے رکتا ہوا محسوس ہوتا ہے اور صیام کے یہ لغوی معنی ہیں۔

اور وہ شریعت میں کھانے پینے سے رک جانے کا نام ہے۔ شریعت میں اسی مفہوم کے ساتھ دن کے روزے میں جماع سے باز رہنے کا حکم ہے اور وہ مجمل لفظ محتاج بیان ہے اپنے ورود کے لحاظ سے، کیونکہ ایسا شرعی نام وضع کیا گیا ہے مختلف معانی کے لیے جو لغت میں تفصیلی معنی کے

ساتھ موجود نہیں ہے۔ آیت کے لیے اس کی توضیح و تشریح کر دینے کے بعد جب شریعت میں روزے کی عملی شکل متعین ہو گئی تو اس لفظ کے وہ معنی سمجھ میں آ گئے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا۔

اللہ تعالیٰ کے اس قول (کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ کے تین معانی ہیں جو سب کے سب سلف سے مروی ہیں۔ حسن، شعبی اور قتادہ سے منقول ہے کہ ہم سے پہلے لوگوں یعنی نصاریٰ پر بھی رمضان کے مہینے یا اس کے مساوی دوسرے دنوں کے روزے فرض کیے گئے تھے۔ پھر انھوں نے یہ دن بدل ڈالے اور ان کی تعداد میں اپنی طرف سے اضافہ کر دیا۔

ابن عباس، ربیع بن انس اور سدّی سے منقول ہے کہ روزہ عشاء کی نماز پڑھنے کے بعد سے لے کر اگلی نماز عشاء تک کا ہوتا تھا اور سو جانے کے بعد دوبارہ اٹھ کر کھانا پینا اور ہمبستری کرنا حلال نہ ہوتا، پھر یہ حکم منسوخ ہو گیا۔

بعض دوسرے حضرات کا قول ہے کہ ہم مسلمانوں پر اسی طرح چند دنوں کے روزے فرض کیے گئے تھے جس طرح ہم سے پہلے لوگوں پر فرض کیے گئے تھے۔ اس صورت میں روزوں کی مقدار میں یکسانیت پر آیت کے الفاظ دلالت نہیں کرتے بلکہ اس میں مقدار کی کمی بیشی جائز ہے۔ مجاہد اور قتادہ سے مروی ہے کہ اَلَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ سے مراد اہل کتاب ہیں۔

عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ کے واسطے سے حضرت معاذ بن جبل سے مروی ہے کہ "روزے کی فرضیت تین مرحلوں سے گزری۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے ہر ماہ تین دنوں کے روزے اور یوم عاشورہ یعنی دسویں محرم کا روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ) کے حکم کے ذریعے رمضان کے روزے فرض کر دیئے"۔ آگے حضرت معاذ بن جبل نے جو کچھ فرمایا وہ حضرت ابن عباس کے درج بالا قول سے ملتا جلتا ہے۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: "چونکہ (کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ) کے الفاظ اس پر دلالت نہیں کرتے کہ اس سے کتنی تعداد مراد ہے یا روزے کی کیفیت کیا ہے یا اس کا وقت کونسا ہے، اس لیے لفظ صیام اپنے مدلول کے لحاظ سے مجمل تھا۔ اور اگر ہمیں گزشتہ لوگوں کے روزوں کا وقت اور ان کی تعداد معلوم ہو جاتی تو اس صورت میں درج بالا قرآنی الفاظ سے روزے کی کیفیت اور سو کر اٹھنے کے بعد روزہ دار پر عائد ہو جانے والے محظورات یعنی پابندیاں مراد لینا جائز ہوتا۔

پھر ہمارے لیے ان لوگوں کے روزوں کی پیروی کرنے کے سلسلے میں ظاہر لفظ کے استعمال کی

کوئی گنجائش باقی نہ رہتی جب کہ اس کے فوراً بعد یہ ارشاد باری موجود ہے (اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ گنتی کے چند دن) اس کا اطلاق تھوڑے دنوں پر بھی جائز ہے اور زیادہ دنوں پر بھی۔ لیکن جب سلسلۂ آیات میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد آگیا ہے کہ (شَھْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْ اُنْزِلَ فِیْہِ الْقُرْاٰنُ ھُدًی لِّلنَّاسِ وَ بَیِّنٰتٍ مِّنَ الْھُدٰی وَالْفُرْقَانِ، فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ رمضان وہ مہینہ ہے جس میں قرآن نازل کیا گیا جو انسانوں کے لیے سراسر ہدایت ہے اور ایسی واضح تعلیمات پر مشتمل ہے جو راہِ راست دکھلانے والی اور حق و باطل کا فرق کھول کر رکھ دینے والی ہیں۔ لہٰذا اب سے جو شخص اس مہینے کو پائے اس پر لازم ہے کہ اس پورے مہینے کے روزے رکھے) تو اس سے ایامِ معدودات، کی تعداد، ان کا وقت اور ان میں روزہ رکھنے کا حکم بیان ہوگیا۔ ابن ابی لیلیٰ سے بھی یہی معنی مروی ہیں۔

ابن عباس اور عطاء سے مروی ہے کہ (اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ) سے مراد ہر ماہ کے تین روزے ہے جب تک رمضان کا حکم نازل نہیں ہوا، پھر نزولِ رمضان کے ساتھ ہی یہ منسوخ ہوگئے (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَّرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ، میں جو کوئی مریض ہو یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں ظاہر آیت اس امر کا مقتضی ہے کہ جس شخص پر لفظ مریض کا اطلاق ہو اس کے لیے افطار یعنی روزے چھوڑ دینا جائز ہے خواہ روزہ رکھنے کی وجہ سے اسے کوئی ضرر لاحق ہو یا نہ ہو تاہم ہمیں اس امر میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ ایسا مریض جسے روزہ رکھنے کی صورت میں کوئی ضرر لاحق نہ ہو اسے روزہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ اگر کسی کو اس بات کا خوف ہو کہ روزہ رکھنے کی وجہ سے اس کی آنکھ کی تکلیف بڑھ جائے گی یا بخار اور شدت اختیار کرے گا تو وہ روزہ نہ رکھے۔

امام مالک کا مؤطا میں قول ہے کہ جو شخص روزے کی وجہ سے نڈھال ہو جائے تو وہ روزہ توڑ دے اور اس کی قضا کرے ایسی صورت میں اس پر کوئی کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ میں (ابوبکر جصاص) نے جو سنا ہے وہ یہ ہے کہ جب کسی مریض کے لیے اس کے مرض کی وجہ سے روزہ رکھنا مشکل ہو جائے اور اس کی جان پر آ بنے تو وہ روزہ نہ رکھے اور بعد میں قضا کرے۔ امام مالک اور دیگر اہل علم کی رائے ہے کہ حاملہ عورت کو اگر روزے کی تاب نہ ہو تو اس کے لیے روزے چھوڑ دینا ضروری ہے بعد میں وہ ان کی قضا کرے، ان کی رائے میں حمل بھی ایک قسم کی بیماری ہے۔

امام اوزاعی کا قول ہے کہ جس شخص کو کسی قسم کا بھی مرض لاحق ہو جائے اس کے لیے روزہ چھوڑ دینا حلال ہو گا۔ اگر اسے روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو تو وہ روزہ نہیں رکھے گا۔ البتہ اگر اسے روزہ رکھنے کی طاقت ہو، خواہ اسے مشقت ہی کیوں نہ پیش آئے، تو وہ روزہ نہ چھوڑے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر روزے کی وجہ سے مرض کی شدت میں نمایاں اضافہ ہو جائے تو پھر روزہ نہ رکھے۔ اور اگر شدت قابلِ برداشت ہو تو روزہ نہ چھوڑے۔ درج بالا اقوال سے یہ بات واضح ہو گئی کہ فقہاء سے بالاتفاق یہ ثابت ہے کہ مریض کے لیے روزہ چھوڑنے کی اجازت، روزے کی وجہ سے مرض کے بڑھ جانے پر موقوف ہے۔ نیز جب تک اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو اس وقت تک اس پر روزہ رکھنا لازم ہے۔

رہی یہ بات کہ مریض کے لیے افطار یعنی روزہ چھوڑ دینے کی اجازت کا تعلق اندیشۂ ضرر کے ساتھ ہے تو اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو انس بن مالک قشیری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے آپ کا ارشاد ہے (ان اللہ وضع عن المسافر شطر الصلوۃ والصوم وعن الحامل والمرضع، اللہ تعالیٰ نے مسافر کے حق میں آدھی نماز اور روزہ معاف کر دیا ہے اور حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو بھی)

یہ بات ظاہر ہے کہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت اس بنا پر ملی ہے کہ اس سے ان دونوں کو یا ان کے بچوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ غرض اس جیسی صورت میں روزہ چھوڑنے کا جواز اندیشۂ ضرر کے ساتھ متعلق ہے۔ کیونکہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت دونوں تندرست ہوتی ہیں لیکن اندیشۂ ضرر کی وجہ سے ان کے لیے روزہ نہ رکھنا جائز کر دیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مسافر کے لیے روزہ چھوڑنا مباح کر دیا ہے۔

لغت میں سفر کے لیے کوئی معلوم و مقرر حد نہیں ہے کہ جس کے ذریعے تھوڑے اور زیادہ سفر میں خط امتیاز کھینچا جا سکے، تاہم اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ افطار کو مباح کر دینے والے سفر کے لیے ایک مقررہ حد ہے۔ لیکن اس حد میں اختلاف رائے ہے، ہمارے اصحاب یعنی احناف کا قول ہے اس کی حد تین دن اور تین راتوں کی مسافت ہے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک یہ دو دنوں کی اور بعض کے نزدیک ایک دن کی مسافت ہے۔

اس تحدید میں لغت کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کی کم سے کم مدت کو ایسے وقت کے ساتھ محصور نہیں کیا گیا ہے کہ جس سے کم کا کوئی جواز نہ ہو، یہ تو ایسا نام ہے جسے عام طور پر زندگی کے

عمومی اصول وضوابط سے لیا گیا ہے اور جس چیز کا حکم زندگی کے عمومی اصول وضوابط سے اخذ کیا جائے اس کی اقل قلیل (کم سے کم حد) کے ساتھ تحدید ممکن نہیں ہوتی۔

یہ کہا گیا ہے کہ سفر کا لفظ سفر معنی کشف سے مشتق ہے۔ عربوں کا محاورہ ہے: سفرت المرأۃ عن وجھھا (عورت نے اپنا چہرہ کھول دیا) یا اسفر الصبح (صبح ظاہر ہوگئی) یا سفرت الریح السحاب (تیز ہوا نے بادل کو بکھیر دیا) اسی طرح جھاڑو کو مسفرۃ کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جھاڑو زمین سے مٹی کو جھاڑ کر اس کی سطح کو ظاہر کر دیتی ہے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے اسفر وجھہ (اس کا چہرہ روشن ہو گیا)

اسی معنی میں قول باری ہے (وُجُوہٌ یَومَئِذٍ مُسفِرَۃٌ اس دن بہت سے چہرے تاباں ہوں گے) اسی بنا پر دور کی جگہ کی طرف نکل پڑنا سفر کہلاتا ہے اس لئے کہ یہ مسافر کے اخلاق و احوال سے پردہ اٹھا دیتا ہے۔

اب ظاہر ہے کہ اگر سفر کے وہ معنی ہیں جو ہم نے بیان کیے تو اس کا ظہور تھوڑے سے وقت اور ایک، یا دو دن میں نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ اس تھوڑی سی مسافت کے دوران مسافر ظاہر داری کا لبادہ اوڑھ لے اور دور کی مسافت کی صورت میں اس کے اخلاق سے جو پردہ اٹھ سکتا تھا وہ نہ اٹھ سکے۔ اگر سفر کے بارے میں لوگوں کے عمومی رویے کا اعتبار کیا جائے تو ہمیں معلوم ہے کہ تھوڑی سی مسافت سفر نہیں کہلاتی بلکہ طویل مسافت سفر کہلاتی ہے۔

تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دن اور رات کی مسافت صحیح معنوں میں سفر ہے جس کے ساتھ احکام شرع کا تعلق ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ تین دن کی مسافت سفر ہے اور اس سے کم کی مسافت سفر نہیں کیونکہ سفر کے معنی اس میں نہیں پائے جاتے، نیز اس کے متعلق لغت یا شرع کی طرف سے کوئی راہنمائی ہے نہ ہی اس کی تحدید میں اہل علم کا اتفاق ہے۔

علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی چند احادیث بھی اس امر کی متقاضی ہیں کہ احکام شرع میں تین دن کی مسافت کو سفر سمجھا جائے۔ ان میں سے ایک حدیث وہ ہے جو حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عورت کو محرم کے بغیر تین دن کے سفر سے منع کر دیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابو سعید خدری کی جو روایت ہے اس میں راویوں کا اختلاف ہے۔ بعض نے اس روایت میں تین دنوں کا ذکر کیا ہے اور بعض نے دو دنوں کا۔ حضرت ابوہریرہؓ سے جو روایت ہے اس میں بھی اختلاف ہے۔

سفیان نے عجلان سے، انھوں نے سعید بن ابی سعید سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے جو روایت کی ہے اس میں ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (لاتسافر امراۃ فوق ثلاثۃ ایام الاو معھا ذو محرم کوئی عورت محرم کے بغیر تین دن سے زائد کا سفر نہ کرے) کثیر بن زید نے سعید بن ابی سعید مقبری کے واسطے سے حضرت ابوہریرہ سے جو روایت کی ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (یا نساء المومنات لاتخرج امراۃ من مسیرۃ لیلۃ الامع ذی محرم اے خواتینِ اسلام، کوئی عورت محرم کے بغیر ایک دن کے سفر پر بھی نہ نکلے)

حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہ کی ان روایتوں میں سے ہر روایت خبر واحد ہے (یعنی سلسلہ روایت کے ایک مرحلہ میں راوی کی تعداد صرف ایک رہ گئی ہے) اور روایتوں میں لفظی اختلاف ہے اور یہ بھی ثابت نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف مواقع یا پس منظر میں یہ ارشاد فرمایا ہو، اس لیے ایسی صورت میں یہ واجب اور ضروری ہے کہ اس روایت کو ترجیح دی جائے جس میں زائد دنوں کا ذکر ہے اور وہ تین دن ہیں، اس لیے کہ تین دنوں پر تو سب کا اتفاق ہے اور ان سے کم میں اختلاف ہے۔ اس بنا پر راویوں کے اختلاف کے سبب تین دن سے کم والی روایت ثابت نہیں رہے گی۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ سے روایتوں کا تعلق ہے تو ان میں کوئی اختلاف نہیں اس لیے وہ ثابت رہیں گی اور ان روایتوں میں تین دنوں کا ذکر ہے۔ اگر ہم حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابوسعید خدری کی روایتوں کو لفظی اختلاف کے باوجود ثابت تسلیم بھی کرلیں تو اکثر احوال میں یہ روایتیں ایک دوسرے کی متضاد ہونے کی بنا پر اس طرح ساقط ہوجائیں گی گویا کہ یہ وارد ہی نہیں ہوئیں اور پھر حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس میں تین دنوں کا ذکر ہے کسی معارض کے بغیر ثابت رہے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابوسعید خدری اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایتیں ایک دوسرے کی متعارض نہیں ہیں اس لیے ان میں جن مدتوں کا ذکر ہے ان سب کو ہم ثابت تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوئی عورت محرم کے بغیر ایک دن یا دو دن یا تین دن کا سفر نہ کرے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب سفر کے لیے تین دنوں سے کم کی مدت پر عمل کیا جائے گا تو اس صورت میں تین دن کی مدت لغو اور بے کار قرار پائے گی اور اس کا ورود اور عدم ورود دونوں برابر ہوں گے کیونکہ تم تین دن سے کم والی روایت پر عمل پیرا ہو کر تین دن والی روایت پر عمل پیرا نہیں ہوسکتے بلکہ اسے لغو اور بے کار ٹھہرانے کے مرتکب ہوگے۔ اور جب یہ صورت ہوجائے کہ بعض پر عمل ہوجائے اور بعض

نظر انداز ہو جائے تو پھر تین دن والی روایت پر عمل اولی ہوگا۔ اس لیے کہ اس میں زائد دنوں کا ذکر ہے۔

اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس صورت میں تین والی روایت پر عمل پیرا ہوتے ہوئے ایک یا دو دن والی روایتوں پر بھی عمل ممکن ہے اور اس طرح ان روایتوں کا فائدہ ثابت رہے گا۔ مثلاً کوئی عورت تین دن کے سفر کا ارادہ کرے تو وہ ان تین میں سے ایک یا دو دن محرم کے بغیر سفر نہیں کر سکے گی۔ نیز کوئی گمان کرنے والا یہ گمان بھی نہیں کر سکے گا کہ جب تین دنوں کی حد مقرر کر دی گئی تو پھر عورت کے لیے غیر محرم کے ساتھ ایک یا دو دن کے سفر پر نکلنا مباح ہو جائے گا اگرچہ اس کی نیت تین دنوں کے سفر کی ہی ہو۔ اس غلط گمان کی پیش بندی کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین دن سے کم کی مدت پر بھی پابندی کی وضاحت کر دی۔

درج بالا بحث سے جب عورت کے لیے محرم کے بغیر سفر کی ممانعت کی مدت تین دن متعین ہوگئی تو رمضان میں سفر کرنے والے شخص کے لیے روزہ چھوڑنے کی رخصت کے لیے بھی سفر کی اسی مدت کا دو طریقوں سے تعین ہو جائے گا۔ اول یہ کہ جن لوگوں کے ہاں عورت کے سفر کے لیے تین دنوں کی مدت کا اعتبار ہے ان کے نزدیک روزہ چھوڑنے کے جواز کے لیے بھی اسی مدت کا اعتبار ہے اور جو لوگ عورت کے سفر کے لیے ایک یا دو دن کے قائل ہیں وہ جواز افطار میں بھی اسی مدت کے قائل ہیں۔

دوم یہ کہ تین دنوں کی مدت کے ساتھ تو بعض دفعہ کسی حکم شرعی کا تعلق ہو جاتا ہے اور تین دن سے کم مدت کے ساتھ کسی بھی حکم شرعی کا تعلق نہیں ہوتا اس بنا پر افطار کے جواز کے لیے مدت کا تعین تین دنوں کے ساتھ کرنا واجب ہوگا اس لیے کہ یہ ایسا حکم ہوگا جس کا تعلق ایسے وقت کے ساتھ ہے جو شریعت میں بعض دوسرے احکام کے لیے مقرر شدہ ہے جب کہ اس سے کم مدت کے ساتھ کوئی حکم متعین نہیں ہے۔ اس لیے اس کم مدت کی حیثیت وہی ہو جائے گی جو روزے کی مدت (طلوع فجر سے لے کر غروب آفتاب تک) میں دن کے ایک گھڑی کے نکل جانے کی ہے۔

اس مسئلے پر ایک اور پہلو سے غور کیا جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے مقیم کو ایک دن ایک رات اور مسافر کو تین دن تین رات موزوں پر مسح کی اجازت دی تھی۔ ظاہر ہے کہ آپ کا یہ ارشاد تمام مسافروں کے لیے بیان حکم کے موقع و محل میں وارد ہوا، اس لیے جو ارشاد بیان حکم کے موقع پر وارد ہوتا ہے اس کا حکم ان تمام افراد کو شامل ہو جاتا ہے جو اس کے دائرے میں آ رہے ہوں۔

اس بنا پر مسافر وہی کہلائے گا جس کا سفر کم از کم تین دنوں کا ہوگا۔ اگر سفر کی مدت عند الشرع

تین دن سے کم کی ہوتی تو ایسا مسافر بھی ضرور پایا جاتا جس کا حکم شریعت میں بیان ہونے سے رہ گیا ہے جب کہ لفظ ان تمام افراد کا احاطہ کر رہا ہے جن کا بیانِ حکم متقاضی ہے۔ اگر یہ صورت تسلیم کر لی جائے تو اس سے بیان حکم کی حیثیت مجروح ہو جائے گی۔

ایک اور جہت سے اس پر نظر ڈالیے، المسافر پر الف لام کے دخول کی وجہ سے یہ لفظ اسم جنس ہے۔ اس بنا پر جو بھی مسافر ہوگا اس پر اس حکم کا اطلاق ہوگا اور جو فرد اس سے خارج ہوگا وہ مسافر نہیں کہلائے گا کہ اس کے سفر کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہو، اس میں اس بات کی واضح ترین دلالت ہے کہ جس سفر کے ساتھ شرعی حکم کا تعلق ہے وہ تین دنوں کا سفر ہے اور اس سے کم مدت کے سفر کے ساتھ افطارِ صوم اور قصرِ صلوٰۃ کا کوئی حکم متعلق نہیں ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ وہ یہ کہ اس قسم کی مقداروں کا اندازہ بذریعہ قیاس نہیں لگایا جا سکتا، بلکہ ان کے اثبات کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو اہلِ علم کا اتفاق پایا جائے یا پھر شریعت کی طرف سے رہنمائی کی گئی ہو۔ جب یہ دونوں باتیں موجود نہ ہوں تو پھر تین دنوں کی مدت پر توقف کرنا واجب ہوگا کیونکہ اسی پر سب کا اتفاق ہے کہ تین دنوں کا سفر وہ سفر ہے جو افطار کو مباح کر دیتا ہے۔

نیز روزے کی فرضیت کا لزوم اصل ہے جبکہ رخصتِ افطار کی مدت میں اختلاف ہے۔ ایسی صورت میں اصل یعنی فرضیتِ صوم کو صرف اجماع کے ذریعے ترک کرنا جائز ہوگا اور اجماع تین دن کی مدت پر ہے۔ اس لیے کہ فرضیت کے حق میں احتیاط سے کام لینا چاہیے نہ کہ اس کے خلاف۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عمارؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ تین دن سے کم کی مدت میں افطار نہیں ہے۔

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ۔ اور جو لوگ روزہ رکھنے کی قدرت رکھتے ہوں پھر نہ رکھیں تو وہ فدیہ دیں۔ ایک روزے کا فدیہ ایک مسکین کو کھانا کھلانا ہے) فقہاء سلف سے اس آیت کی تاویل میں اختلاف منقول ہے۔ مسعودی نے عمرو بن مرہ سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ روزے کی فرضیت تین مرحلوں سے گزری (حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لے گئے تو آپ نے ہر ماہ تین دنوں کے روزے اور یوم عاشورہ کا روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

پھر كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ الیٰ قولہ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ)

کی آیت نازل ہوئی، اس کے تحت جو شخص چاہتا روزہ رکھ لیتا اور جو چاہتا نہ رکھتا اور ایک مسکین کو کھانا کھلا دیتا اور اس طرح روزے کا فدیہ ادا کر دیتا۔

پھر اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت نازل کی (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ إلیٰ قولہ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر جو مقیم اور تندرست ہو رمضان کے روزے فرض کر دیے اور مریض اور مسافر کو روزہ نہ رکھنے کی رخصت دے دی، نیز ایسے بوڑھے کے لیے ایک مسکین کو کھانا کھلانے کی رعایت باقی رہی جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت سلمہ بن الاکوع، علقمہ، زہری اور عکرمہ سے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ جو شخص چاہتا روزہ رکھ لیتا اور جو چاہتا روزہ نہ رکھتا اور بطور فدیہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلا دیتا حتیٰ کہ یہ آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) نازل ہوئی۔

اس آیت کی تفسیر میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک روایت منقول ہے جسے عبداللہ بن موسیٰ نے اسرائیل سے، انھوں نے ابو اسحاق سے اور انھوں نے حرث سے کی ہے۔ حضرت علیؓ نے فرمایا: "جس شخص پر رمضان آجائے اور وہ بیمار یا مسافر ہو تو روزہ نہ رکھے اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو ایک صاع (تقریباً چار سیر) طعام دے دے، یہی اس آیت کی تفسیر ہے۔"

ایک اور روایت منصور نے مجاہد سے کی ہے انھوں نے ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ آپ اس آیت کی قرارت اس طرح کرتے تھے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) اور اس کی تفسیر میں فرماتے کہ ایسا بوڑھا شخص جو جوانی میں روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا تھا پھر اس پر بڑھاپا طاری ہو گیا اور کمزوری کی وجہ سے نہ اس میں روزہ رکھنے کی طاقت رہی اور نہ ہی وہ کھانا پینا چھوڑ سکے۔ ایسا شخص روزہ نہ رکھے اور ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو ایک صاع طعام دے دے۔

سعید بن المسیب سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔ حضرت عائشہؓ اس آیت کو اس طرح قرارت کرتیں (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ) خالد حذاء نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ آپ (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) پڑھتے تھے اور فرماتے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ حجاج نے ابو اسحٰق سے، انھوں نے حرث سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) کی قراءت روایت

کی ہے اور فرمایا کہ اس سے مراد بوڑھا مرد اور بوڑھی عورت ہے۔

ابوبکر نے ان روایات پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: صحابہ کرام اور تابعین عظام کے پہلے گروہ نے جن کی تعداد زیادہ ہے، فرمایا کہ ابتدا میں فرضیت صوم اس طرح نازل ہوئی کہ جو شخص روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا تھا اسے روزہ اور فدیہ کے درمیان اختیار دے دیا گیا تھا۔ پھر یہ اختیار اس کے حق میں (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے منسوخ ہوگیا۔

دوسرا گروہ اس بات کا قائل ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ مریض اور مسافر کے حق میں باقی ہے کہ وہ روزہ نہ رکھیں اور بعد میں قضا کرلیں اور ان پر قضا اور فدیہ دونوں لازم ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت عائشہؓ، عکرمہ اور سعید بن المسیب اس آیت کی قراءت (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطَوَّقُوْنَهُ) کرتے تھے، اس لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہے۔ ایک تو وہ ہے جو ابن عباس کا بیان کردہ ہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو پہلے روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے تھے پھر بوڑھے ہوگئے اور روزہ رکھنے سے عاجز ہوگئے۔ ایسے لوگوں پر فدیہ کے طور پر مسکین کو کھانا کھلانا لازم ہے۔

دوسرا مفہوم اس کا یہ ہے کہ وہ لوگ جو ضعیفی کی بنا پر روزہ رکھنے کی طاقت نہیں رکھتے لیکن مشقت کے باوجود وہ روزے کے مکلف ہیں، ان پر مسکین کو کھانا کھلانا لازم ہے۔ ایک اور معنی یہ ہے کہ ان پر روزے کے مکلف ہونے کا حکم قائم ہے اگرچہ وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتے، اس صورت میں فدیہ ان کے مکلف ہونے کے حکم کے قائم مقام بن جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ تیمم کرنے والا پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے کا مکلف ہوتا ہے اور یہ حکم تکلیف اس پر قائم رہتا ہے اگرچہ وہ پانی کے استعمال کی قدرت نہیں رکھتا یعنی کہ مٹی کو پانی کے قائم مقام ٹھہرا دیا جاتا ہے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو تیمم طہارت بالماء کا بدل نہ قرار پاتا۔ اسی طرح بھول جانے والے اور سوتے رہنے والے انسان پر نماز کی قضا اس وجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اس پر نماز کے مکلف ہونے کا حکم قائم رہتا ہے۔ اس پر ترک صلوٰۃ کی وجہ سے قضا لازم نہیں آتی۔ اب روزے کی صورت میں جب اللہ تعالیٰ نے روزہ رکھنے سے عاجزی اور قضا کرنے سے مایوسی کی حالت میں ایک شخص پر فدیہ واجب کر دیا تو گویا اس پر اپنے اس ارشاد (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ) سے لفظ تکلیف کا اطلاق کیا کیونکہ فدیہ وہ چیز ہے جو اپنے غیر کے قائم مقام ہوتی ہے اس بنا پر اس آیت کی دونوں طرح سے قراءت درست ہے۔

البتہ پہلی قراءت (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهُ) لامحالہ منسوخ ہے۔ اس کی بنا وہ روایات ہیں

جو صحابہ کرام سے منقول ہیں جن میں روزے کی فرضیت کی کیفیت اور ابتداء میں اس کی صورت کی خبر دی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ ان حضرات صحابہ میں سے جو شخص روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا اسے روزہ رکھ لینے اور روزہ چھوڑ کر فدیہ دینے کا اختیار ہوتا۔ یہ بات ان حضرات نے اپنی رائے سے نہیں کہی بلکہ یہ تو اس حالت کی حکایت ہے جس کا انھوں نے مشاہدہ کیا تھا اور جس کا علم انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشادات کی روشنی میں حاصل ہوا تھا۔

اس حقیقت پر ان آیات کے مضمون میں ایسی واضح دلالت موجود ہے کہ اگر ہمارے پاس سلف سے اس معنی کی ایک روایت بھی موجود نہ ہوتی تو پھر بھی یہ دلالت اس حقیقت کو واضح کر دینے کے لیے کافی ہوتی۔ ارشاد ہوتا ہے (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر کے حکم کے بیان سے ابتداء کی اور ان پر روزہ چھوڑنے کی صورت میں قضا واجب کر دی پھر اس کے بعد ارشاد فرمایا (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ)

اب یہاں یہ درست نہ ہوگا کہ موخر الذکر آیت میں مذکورہ لوگوں سے وہی بیمار اور مسافر مراد لیے جائیں جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اس لیے کہ ان کے حکم کا ذکر اور ان پر عائد شدہ فرض یعنی قضا کا بیان ان کے مخصوص ناموں کے ساتھ گزر چکا ہے۔ اس لیے یہ درست نہ ہوگا کہ ایک دفعہ صریح الفاظ میں ان کے ذکر کے بعد حرف عطف (واؤ) کے ذریعہ بطور کنایہ دوبارہ ان کا ذکر کیا جائے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ معطوف، معطوف علیہ سے جدا ہوتا ہے اس لیے کہ ایک چیز کو اس کی ذات کا معطوف نہیں بنایا جاسکتا (حرف عطف مثلاً واؤ، فاء اور ثُمَّ وغیرہ سے دو کلموں یا فقروں کو جوڑ دیا جاتا ہے پہلا کلمہ یا فقرہ معطوف علیہ ہوتا ہے اور دوسرا معطوف۔ مترجم)

اس لیے موخر الذکر آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد وہ مقیم لوگ ہیں جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں۔ پہلی آیت میں جس مریض کا ذکر ہوا ہے اس سے مراد وہ مریض ہے جسے روزہ رکھنے کی صورت میں اندیشۂ ضرر لاحق ہو۔ اب دوسری آیت میں اس کا ذکر اس عنوان سے کیسے کیا جاسکتا ہے کہ اسے روزہ رکھنے کی طاقت ہے جبکہ اسے رخصت افطار ہی اسی بنیاد پر دی گئی تھی کہ اس میں روزہ رکھنے کی طاقت نہیں ہے اور روزے کی صورت میں اسے اندیشۂ ضرر ہے۔ اس پر سلسلۂ کلام کے یہ الفاظ دلالت کرتے ہیں (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ، تمھارے حق میں اچھا یہی ہے کہ روزہ رکھو)

ظاہر ہے کہ ایسا مریض جسے اپنی جان کا خطرہ ہو اس کے حق میں روزہ رکھنا اچھا نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس حالت میں تو اسے روزہ رکھنے سے منع کر دیا گیا ہے۔ آیت سے اس بات پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ مریض اور مسافر پر فدیہ نہیں ہے۔ فدیہ تو ایک چیز کے قائم مقام ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے صریح الفاظ میں مریض اور مسافر پر قضا واجب کر دی ہے اور قضا فرض کے قائم مقام ہے اس لیے کھانا کھلانا ان کے حق میں فدیہ نہیں بن سکتا۔

اس میں اس بات پر بھی دلالت موجود ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) میں فدیہ کے سلسلے میں روئے سخن مریض اور مسافر کی طرف نہیں ہے اور یہ آیت درج بالا وجوہ کی بنا پر منسوخ ہے۔ یہ آیت اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ اصل فرض تو روزہ ہے اور اس سے فدیہ کی طرف عدول اسی بنا پر کیا گیا ہے کہ فدیہ روزے کا بدل ہے۔ کیونکہ فدیہ کہتے ہی اس کو ہیں جو کسی چیز کے قائم مقام ہو۔

اگر اطعام یعنی کھانا کھلانا تخییر کے طور پر فی نفسہٖ فرض ہوتا جیسا کہ روزہ فرض ہے تو پھر یہ بدل نہیں بن سکتا جس طرح کہ قسم کا کفارہ ادا کرنے والا تین چیزوں (دس مسکینوں کو کھانا کھلانا یا انھیں لباس دینا یا گردن آزاد کرنا) میں سے جس کے ساتھ چاہے کفارہ ادا کر سکتا ہے۔ لیکن کفارہ میں ادا کی ہوئی چیز بقیہ دو چیزوں کا بدل یا فدیہ نہیں بن سکتی۔ اگر اس آیت کی تاویل ان لوگوں کے قول کے مطابق کی جائے جو یہ کہتے ہیں کہ (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) سے مراد بوڑھے لوگ ہیں تو پھر آیت منسوخ نہیں سمجھی جائے گی۔

لیکن اس صورت میں عبارت قرآنی اس طرح ہونی چاہیے تھی 'وعلی الذین کانوا یطیقونہ' یعنی ان لوگوں پر جو پہلے روزہ کی طاقت رکھتے تھے پھر بڑھاپے کی وجہ سے عاجز آ گئے اور قضا کرنے سے بھی مایوس ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ آیت سے یہ معنی پیدا کرنا اسی وقت درست ہوگا جب اس پر سب کا اتفاق ہو یا شرع کی طرف سے اس کی رہنمائی کر دی گئی ہو اور اگر ایسا ہو بھی جاتا تو بھی یہ معنی لے کر ایک لفظ کو بغیر کسی دلیل کے اس کے حقیقی معنی اور اس کے ظاہر سے ہٹانے کا عمل سرزد ہو جاتا۔

نیز اس سے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) کا فائدہ بھی ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ وہ لوگ جو لزوم فرض کے بعد روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے تھے اور وہ لوگ جو بڑھاپے کی وجہ سے روزے کی فرضیت کے وقت ہی اس سے عاجز تھے، دونوں اس حکم میں برابر ہیں اور جب آیت اس پر محمول کی جائے کہ وہ بوڑھا جو کبر سنی کی وجہ سے روزہ رکھنے سے عاجز اور قضا کرنے سے مایوس ہے

اس پر فدیہ ہے تو اس صورت میں (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ) کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لیے کہ روزہ رکھنے کی طاقت کے ذکر کے ساتھ نہ تو کوئی حکم متعلق ہوا اور نہ ہی اس کا کوئی مطلب نکلا۔

البتہ جن لوگوں نے (يُطَوَّقُوْنَهٗ) پڑھا ہے، ان کی قراءت میں احتمال ہے کہ اس سے مراد ایسا بوڑھا ہے جو قضا کرنے سے بھی مایوس ہو، اس پر فدیہ واجب ہے، اس لیے کہ (يُطَوَّقُوْنَهٗ) کا اقتضاء یہ ہے کہ ایسے بوڑھوں کو روزے کے حکم کا مکلف بنا دیا جائے اگرچہ روزہ رکھنے میں انھیں انتہائی دشواری اور مشقت کا سامنا کرنا پڑے، پھر فدیہ کو روزے کے قائم مقام کر دیا جائے، اس قراءت کی اگر اسی طرح تاویل کی جائے جو ہم نے بیان کی ہے تو پھر یہ منسوخ نہیں ہے بلکہ اس میں مندرج حکم اس بوڑھے کے لیے ثابت ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو اور نہ قضا کرنے کی بھی کوئی امید نہ ہو۔

واللہ الموفق بمنّہ وکرمہ۔

شیخ فانی کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا تذکرہ

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ شیخ کبیر وہ بوڑھا ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو، وہ افطار کرے گا اور ہر روزے کے بدلے اس کی طرف سے نصف صاع (تقریباً دو سیر) گندم کھلائی جائے گی، اس پر اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، امام ثوری نے طعام کا تو ذکر کیا ہے لیکن اس کی مقدار بیان نہیں کی۔ مزنی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ ہر روز ایک مُد ایک پیمانہ جس کی مقدار اہل عراق کے نزدیک دو رطل اور اہل حجاز کے نزدیک ۱⅓ رطل ہے۔ رطل بارہ اوقیہ یعنی چالیس تولے کا ایک وزن ہے۔ مترجم) گندم کھلا دی جائے۔

امام مالک اور ربیعہ کا قول ہے کہ ایسے شخص پر کھانا کھلانا لازم نہیں ہے۔ البتہ اگر کھلا دے تو بڑی اچھی بات ہے۔ مصنف کتاب امام ابوبکر کہتے ہیں: ہم نے سابقہ سطور میں حضرت ابن عباس سے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطَوَّقُونَهُ) کی قراءت اور اس کی تفسیر کا تذکرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک اس سے مراد شیخ کبیر ہے۔ اگر آیت میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباس اور دوسرے حضرات جن سے یہی تاویل منقول ہے کبھی اس کی یہ تفسیر نہ کرتے۔ اس بنا پر اس آیت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے شیخ کبیر کے حق میں فدیہ واجب کرنا ضروری ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی یہی منقول ہے کہ آپ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے شیخ کبیر ہی مراد لی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ (من مات وعلیہ صوم فلیطعم عنہ ولیہ مکان کل یوم مسکینا، جو شخص اس حالت میں وفات پا جائے کہ اس کے ذمے رمضان کے روزے ہوں تو اس کا ولی ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو اس کی طرف سے کھانا کھلائے) اگر اطعام کا اصول میت کے حق میں ثابت ہو گیا تو پھر بوڑھے کے حق میں بطریق اولیٰ ثابت ہو گا اور میت کے تقابلے میں بوڑھا اس رعایت کا زیادہ مستحق ٹھہرے گا اس لیے کہ میت اور بوڑھا سب کے اندر روزہ

رکھنے سے درماندگی کی مشترک صفت پائی جاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آیا شیخ کبیر اس مریض کی طرح نہیں ہے جو رمضان میں روزے نہیں رکھتا پھر اس کی بیماری کا سلسلہ جاری رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جاتی ہے اور اس طرح اس پر قضا لازم نہیں آتی۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ چونکہ بیمار کو ایام اخر یعنی بعد کے دنوں میں قضا کا حکم دیا گیا ہے۔

اس بنا پر (فعدۃ من ایام اخر) کے پیش نظر بیمار کے ساتھ فرضیت صوم کا تعلق قضا کے دنوں میں ہوگا، اس لیے جب اسے دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرنے کا موقع ہی نہیں ملا اور اس کی وفات ہو گئی تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئی اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی جو رمضان کی آمد سے پہلے ہی چل بسا ہو۔

اس کے مقابلہ میں شیخ کبیر سے یہ امید ہی نہیں کی جاسکتی کہ وہ دوسرے دنوں میں قضا کرے گا اس بنا پر فرضیت صوم کا حکم تو اسے فی الفور لاحق ہو گیا اور اس کے بدلے میں اس پر فدیہ واجب کر دیا گیا، اس بنا پر مریض اور شیخ کبیر دونوں کے احوال مختلف ہو گئے۔ نیز ہم نے سلف سے شیخ کبیر پر فی الفور فدیہ واجب کرنے کا قول نقل کیا ہے اور ان کے ہم پایہ اہل علم میں سے کسی کا کوئی اختلاف منقول نہیں اس بنا پر یہ اجماع ہے جس کے خلاف کسی کی کوئی بات نہیں سنی جائے گی۔

فدیہ کے لیے نصف صاع گندم واجب کرنے کے سلسلے میں وہ روایت ہے جو ہم سے عبدالباقی بن قانع نے بیان کی ہے، انھیں اسحاق ازرق نے شریک سے، شریک نے ابن ابی لیلیٰ سے، ابن ابی لیلیٰ نے نافع سے، نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے، جنھوں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (من مات وعلیہ رمضان فلم یقضہ فلیطعم عنہ مکان کل یوم نصف صاع لمسکین) جو شخص وفات پا جائے اور اس پر رمضان کے روزے ہوں جو وہ قضا نہ کر سکے تو اس کی طرف سے ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو نصف صاع کھانا کھلایا جائے۔

جب یہ بات رمضان میں روزہ نہ رکھ سکنے والے کے حق میں ثابت ہو گئی جبکہ قضا کرنے سے پہلے اس کی وفات ہو گئی ہو تو یہی بات شیخ کبیر کے حق میں بھی کئی وجوہ سے ثابت ہو جائے گی۔ اول یہ کہ یہ حکم شیخ کبیر اور اس کے غیر سب کو عام ہے۔ اس لیے کہ شیخ کبیر کو روزے کے مکلف ہونے کا حکم اس طرح متعلق ہو جاتا ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، اس لیے اس کی موت کے بعد یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کی موت اس حالت میں واقع ہوئی کہ اس کے ذمہ رمضان کے روزے تھے اس لیے لفظ کے عموم میں

وہ بھی شامل ہوگیا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ آیت میں جس فدیہ کا ذکر ہوا ہے حدیث کی روشنی میں اس سے یہی مقدار مراد ہے اور آیت میں فدیہ کے لیے روئے سخن شیخ کبیر کی طرف ہے اس لیے اس پر واجب ہونے والے فدیہ کی مقدار بھی یہی ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے، حدیث سے جب یہ مقدار اس شخص پر واجب ہوگئی جس کے ذمے رمضان کی قضا تھی اور اس کی وفات ہوگئی تو یہ ضروری ہوگیا کہ یہی مقدار شیخ کبیر پر بھی واجب ہو۔ اس لیے کہ شیخ کبیر پر فدیہ واجب کرنے والوں میں سے کسی نے شیخ کبیر اور قضا کیے بغیر مرنے والے کے درمیان فرق نہیں کیا۔ حضرت ابن عباس، قیس بن السائب، جو زمانہ جاہلیت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے شریک رہے ہیں، حضرت عائشہ، حضرت ابوہریرہ اور سعید بن المسیب سے شیخ کبیر کے متعلق مروی ہے کہ وہ ہر دن کے بدلے نصف صاع گندم کھلائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب بن عجرہ پر چھ مسکینوں کا کھانا واجب کر دیا تھا اس طرح کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم دی جائے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ فدیہ کی مقدار مُد کی بجائے نصف صاع مقرر کرنا بہتر ہے۔ اس لیے کہ دونوں یعنی شیخ کبیر اور قضا کیے بغیر مرنے والے کے مسئلے میں تخییر کا تعلق دراصل صوم اور فدیہ کے درمیان ہوگیا ہے۔

حضرت عبداللہ بن عمر اور تابعین کے ایک گروہ سے ہر دن کے بدلے ایک مُد فدیہ کی روایت بھی منقول ہے، لیکن پہلی بات بہتر ہے۔ اس کی بنیاد اس حدیث پر ہے جسے ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے اور جس کی تائید صحابہ اور تابعین کی اکثریت کے قول سے ہوتی ہے اور عقلی دلائل بھی اس کی تائید میں ہیں۔

ارشاد باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ) اس ارشاد میں ضمیر کے مرجع کے متعلق اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ صوم کی طرف راجع ہے اور بعض کے نزدیک اس کا مرجع فدیہ ہے۔ پہلی بات زیادہ صحیح ہے کیونکہ اس کے مرجع کا ذکر اسم ظاہر کی صورت میں پہلے ہو چکا ہے جبکہ فدیہ کا کوئی ذکر نہیں ہوا اور ضمیر ہمیشہ اسم ظاہر کی طرف جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہو راجع ہوتی ہے۔ نیز فدیہ کا لفظ مؤنث ہے اور (يُطِيقُونَهُ) میں ضمیر مذکر ہے۔

یہ آیت فرقۂ جبریہ کے اس قول کا بھی بطلان کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی چیز کا بھی مکلف بنا دیتا ہے جسے کرنے کی وہ طاقت نہیں رکھتے ہیں اور یہ کہ بندے وقوع فعل سے

پہلے اس فعل پر قادر نہیں ہوتے اور نہ ہی اس کی طاقت رکھتے ہیں۔ ان کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صریح الفاظ میں فرما دیا کہ بندہ کسی فعل کے کرنے سے پہلے اس کے کرنے کی طاقت رکھتا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ) اللہ تعالیٰ نے بندے کو اس وصف کے ساتھ موصوف کیا کہ ترک صوم کے باوجود وہ روزہ چھوڑ کر فدیہ کی طرف پلٹ جانے کے باوصف وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہے اور اگر (يُطِيقُونَهُ) کا مرجع فدیہ بھی مان لیا جائے پھر بھی لفظ کی دلالت اس معنی پر قائم رہے گی۔

اس صورت میں اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اللہ تعالیٰ نے اسے فدیہ دینے کی طاقت دے دی تھی اگرچہ اس نے فدیہ نہیں دیا بلکہ روزہ کی طرف پلٹ گیا۔ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ) —— فرقہ جبریہ کے مذہب کے اس قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو ہدایت نہیں دی۔ بطلان کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی ہے کہ قرآن تمام مکلفین کے لیے ہدایت ہے جیسا کہ ایک اور آیت میں فرمایا (وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى) رہے ثمود تو ہم نے انھیں ہدایت دی لیکن انھوں نے ہدایت کے مقابلے میں اندھے پن یعنی گمراہی کو پسند کر لیا۔

ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، اور جو اپنی خوشی سے کچھ زیادہ بھلائی کرے تو یہ اسی کے لیے بہتر ہے) اس میں یہ ممکن ہے کہ یہاں سے ایک نئے کلام کا آغاز ہو، جس کا ماقبل سے کوئی تعلق نہ ہو اس لیے کہ یہ فقرہ فائدہ یعنی ایک نئے مضمون سے متعارف کرانے میں جس کے ساتھ خطاب کا آغاز درست ہو، قائم بنفسہ یعنی خود کفیل ہے۔ اس بنا پر اس کا مقصد خوش دلی سے نیکیاں کرنے والے کو طاعات الٰہی پر ابھارنا ہے۔ اس فقرے سے یہ مراد لینا بھی جائز ہے کہ جو شخص خوشی سے کچھ زیادہ بھلائی کرے یعنی طعام فدیہ میں اضافہ کر دے، اس لیے کہ مفروض مقدار تو نصف صاع ہے، اگر اس نے خوشی سے ایک یا دو صاع دے دیے تو یہ اسی کے لیے بہتر ہو گا۔

اسی مفہوم کی ایک روایت حضرت قیس بن السائب سے منقول ہے کہ وہ بڑھاپے کی بنا پر روزہ نہ رکھنے سے عاجز آ گئے تو فرمایا کہ ایک انسان کی طرف سے ایک دن کے بدلے فدیہ کے دو مد طعام

کھلایا جاتا ہے۔ لیکن تم میری طرف سے ہر دن کے بدلے تین مُد طعام کھلاؤ۔ اس آیت میں یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ اس سے صوم اور اطعام کے درمیان واقع شدہ تخییر میں سے ایک مراد ہے اس لیے کہ ان دونوں میں سے جس کسی پر عمل ہو جائے گا وہ فرض ٹھہرے گا جس میں کسی تطوع یعنی اپنی خوشی سے نیکی کرنے کی گنجائش نہیں ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ ان دو باتوں میں سے ایک آیت کی مراد بن جائے۔

البتہ یہ بات جائز ہے کہ تطوع سے مراد روزہ اور طعام دونوں کا جمع کر دینا لیا جائے۔ اس صورت میں ایک چیز تو فرض قرار پائے گی جبکہ دوسری تطوع ٹھہرے گی۔ اللہ تعالیٰ کا یہ قول (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آیت کا اول حصہ ان لوگوں کے متعلق ہے جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں یعنی تندرست اور مقیم جو مریض یا مسافر نہ ہوں نیز وہ حاملہ اور دودھ پلانے والی عورتیں نہ ہوں۔

یہ اس لیے کہ جس مریض کے لیے افطار مباح کر دیا گیا ہے وہ ایسا ہوتا ہے جو روزہ رکھنے کی صورت میں نقصان پہنچنے کے اندیشے میں مبتلا ہوتا ہے اور جس کی حالت یہ ہو اس کے لیے روزہ رکھنے میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی اس لیے کہ اسے تو روزہ کی وجہ سے اپنی جان خطرے میں ڈالنے سے روک دیا گیا ہے۔ یہی حالت حاملہ یا دودھ پلانے والی عورت کی ہوتی ہے کہ روزہ کی وجہ سے یا تو ان کی جانوں کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے یا ان کے بچوں کی جانوں کو، اس لیے ان کے حق میں افطار بہتر ہے اور انھیں روزہ رکھنے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ ہاں اگر روزے کی وجہ سے ان کو یا ان کے بچوں کو ضرر پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو تو ان کے لیے روزہ رکھنا ضروری ہوگا اور افطار جائز نہ ہوگا۔

اس تنقیح سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ دونوں قسم کی عورتیں اللہ تعالیٰ کے اس قول (وَعَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ) میں داخل نہیں ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا یہ قول (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ) ان لوگوں کے لیے ہے جن کا ذکر اس خطاب کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ اور یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّكُمْ) کا رخ ان مقیم لوگوں کی طرف ہونے کے ساتھ ساتھ جنھیں روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے، مسافرین کی طرف بھی ہو۔

اس صورت میں روزہ ان سب کے لیے بہتر ہوگا کیونکہ اکثر مسافروں کے لیے عادۃً یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ کسی ضرر کے اندیشہ کے بغیر روزہ رکھ سکتے ہیں اگرچہ اغلب حالات میں اس میں مشقت اٹھانی پڑتی ہے۔ اس آیت میں اس بات پر واضح دلالت موجود ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا روزہ چھوڑنے

سے افضل ہے۔ اس میں یہ بھی دلالت ہے کہ ایک دن کا نفلی روزہ نصف صاع صدقہ سے افضل ہے اس لیے کہ فرض روزہ کی صورت میں یہی اصول ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب فرض روزہ کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے اسے روزہ رکھنے اور نصف صاع صدقہ کے درمیان اختیار دے دیا تو روزہ رکھنے کو صدقہ سے افضل ٹھہرایا۔ اس لیے نفلی روزے کی صورت میں بھی اسی حکم کا پایا جانا واجب ہے۔

حاملہ اور مرضعہ یعنی دودھ پلانے والی عورت

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، محمد بن الحسن، زفر، ثوری اور حسن بن حی کا قول ہے کہ جب حاملہ اور مرضعہ کو اپنی یا اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو تو وہ روزہ نہ رکھیں بلکہ قضا کریں اور ان پر کوئی کفارہ عائد نہیں ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب مرضعہ کو اپنے بچے کی جان کا خطرہ ہو اور بچہ اس کے سوا کسی اور کا دودھ قبول نہ کرتا ہو تو وہ روزہ نہیں رکھے گی، بلکہ قضا کرے گی اور ساتھ ساتھ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو ایک مد طعام دے گی۔

البتہ حاملہ عورت اگر روزہ چھوڑ دے تو اسے کھانا کھلانا نہیں پڑے گا۔ لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔ امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر حاملہ اور مرضعہ کو اپنی جان کا خطرہ ہو تو ان کی حیثیت مریض جیسی ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر حاملہ اور مرضعہ کو اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو تو وہ روزہ نہیں رکھیں گی، ان پر قضا اور کفارہ لازم آئے گا اور اگر انھیں روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو تو ان کی حیثیت مریض جیسی ہوگی اور ان پر قضا لازم آئے گا، کفارہ نہیں دینا ہوگا۔

البویطی میں امام شافعی سے منقول ہے کہ حاملہ عورت پر روزہ چھوڑنے کی صورت میں کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔ اس مسئلے میں سلف کے درمیان اختلاف کی تین صورتیں ہیں۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا قول ہے کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں ان دونوں پر قضا لازم ہوگی اور فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ ابراہیم نخعی، حسن بصری، اور عطاء کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول یہ ہے کہ ان پر فدیہ لازم ہوگا قضا نہیں ہوگی۔ حضرت ابن عمرؓ اور مجاہد کا قول یہ ہے کہ ان پر فدیہ بھی لازم ہوگا اور قضا بھی۔

ہمارے اصحاب یعنی احناف کی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے جعفر بن محمد بن احمد نے، ان سے ابوالفضل جعفر بن محمد بن الیمان نے، ان سے ابو عبید القاسم بن سلام نے، ان سے اسماعیل

بن ابراہیم نے ایوب سے بیان کی۔ ایوب نے کہا کہ ان سے ابوقلابہ نے یہ حدیث بیان کرنے کے بعد پوچھا کہ آیا تم اس شخص کو دیکھنا پسند کرو گے جس نے مجھے یہ حدیث سنائی ہے، یہ کہہ کر انھوں نے مجھے اس شخص کا پتہ بتا دیا۔ میں اس کے پاس گیا، اس شخص نے بتایا کہ مجھے میرے ایک عزیز نے جن کا نام انس بن مالک ہے یہ بتایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ایک پڑوسی کے اونٹوں کا معاملہ لے کر گیا جنھیں پکڑ لیا گیا تھا۔ جب میں آپ کے پاس پہنچا تو آپ کھانا تناول فرما رہے تھے، آپ نے مجھے کھانے میں شرکت کی دعوت دی۔

میں نے عرض کیا کہ میں روزے سے ہوں، اس پر آپ نے ارشاد فرمایا کہ میں تمھیں روزے کے متعلق بتاتا ہوں۔ سنو! اللہ تعالیٰ نے مسافر کو آدھی نماز اور روزہ معاف کر دیا ہے اور حاملہ اور مرضعہ کو بھی۔ حضرت انسؓ کے رشتہ دار کہتے ہیں کہ حضرت انس ہمیں اس بات پر تاسف کیا کرتے تھے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت پر آپ کے ساتھ کھانے میں کیوں شریک نہیں ہوئے۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص فرماتے ہیں نصف نماز کی معافی کا تعلق مسافر کے ساتھ ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل اور رضاعت نماز میں قصر کی اباحت کا سبب نہیں ہو سکتے ہیں۔ ہماری اس بات کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ حاملہ اور مرضعہ کو روزے کی چھوٹ اسی طرح ہے جس طرح مسافر کو ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ روزے کی چھوٹ کا حکم جس کا تعلق حدیث میں مسافر کے ساتھ تھا، اسے بعینہٖ حاملہ اور مرضعہ کے متعلق بھی کہہ دیا گیا اس لیے کہ حاملہ اور مرضعہ کو کسی نئی چیز کے ذکر کے بغیر مسافر پر معطوف کر دیا گیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حاملہ اور مرضعہ کے روزے کی چھوٹ کا حکم مسافر کی چھوٹ کے حکم میں داخل ہے اور ان دونوں حکموں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اب یہ بات تو واضح ہے کہ مسافر کو روزے کی چھوٹ اس وجہ سے ہے کہ اس پر قضا واجب کر دی جاتی ہے اور فدیہ کی کوئی بات نہیں ہوتی۔ اس لیے حاملہ اور مرضعہ کے لیے بھی اسی حکم کا ہونا ضروری ٹھہرا یعنی ان دونوں پر قضا واجب ہوگی فدیہ نہیں دیں گی۔

اس حدیث میں اس حقیقت پر بھی دلالت موجود ہے کہ روزے کی چھوٹ کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا خواہ ان دونوں کو روزہ رکھنے کی صورت میں اپنی جان کا خطرہ ہو یا اپنے بچوں کی جان کا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں ان دونوں حالتوں میں فرق نہیں فرمایا ہے۔ نیز حاملہ اور مرضعہ کے حق میں روزے قضا کرنے کی امید ہوتی ہے اور انھیں روزہ نہ رکھنے کی

رعایت صرف اس وجہ سے ملتی ہے کہ انھیں اپنے یا اپنے بچوں کے متعلق اندیشۂ ضرر ہوتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ قضا کرنے کا بھی امکان ہوتا ہے اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ان دونوں کو بھی مریض اور مسافر جیسی حیثیت دی جائے۔

اگر قضا اور فدیہ دونوں کے وجوب کے قائلین (وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ) کے ظاہر آیت کو اپنے لیے دلیل بنائیں تو ان کا ایسا کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ وہ روایت ہے جو ہم نے صحابہ کی ایک جماعت سے کی ہے جن کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔ اس روایت کا ماحصل یہ ہے کہ آیت میں اس شخص کے فرض کی بات کی گئی ہے جو مقیم اور تندرست ہو اور جسے روزہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کے درمیان اختیار دیا تھا، پھر ہم نے یہ بھی بیان کیا تھا کہ اس قسم کی تفسیر و تشریح اپنی رائے کی بنیاد پر نہیں ہوتی بلکہ اس میں شرع کی طرف سے رہنمائی ہوتی ہے اور چونکہ حاملہ اور مرضعہ کا اس روایت میں ذکر ہی نہیں ہے اس لیے اس آیت کے وہی معنی لیے جانے چاہئیں جو ہم نے بیان کیے ہیں۔

پھر یہ آیت اللہ کے اس ارشاد (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔ ایک اور پہلو سے بھی اس منسوخ شدہ آیت کو دلیل بنانا درست نہیں ہے اور وہ پہلو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پورے خطاب کے سیاق میں یہ ارشاد فرمایا کہ (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ) اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ خطاب ان لوگوں سے ہے جن کا ذکر آیت کی ابتدا میں ہو چکا ہے۔ حاملہ اور مرضعہ کے لیے یہ حکم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر انھیں ضرر کا خوف ہو تو روزہ رکھنا ان کے لیے بہتر نہیں ہوگا بلکہ ایسی صورت میں انھیں روزے کی ممانعت ہوگی اور اگر انھیں اپنی یا اپنے بچوں کی جان کا خطرہ نہیں ہوگا پھر ان کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔

اس طرح اس پورے سیاق میں اس بات کی واضح دلیل موجود ہے کہ آیت مذکورہ میں حاملہ اور مرضعہ مراد نہیں ہیں۔ جو لوگ فدیہ اور قضا دونوں کے وجوب کے قائل ہیں ان کے دعوے کے بطلان پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اطعام مسکین کو فدیہ فرمایا ہے اور فدیہ وہ ہوتا ہے جو کسی چیز کے قائم مقام ہو اور اس کے خلا کو پُر کر دے۔

اس ترتیب کی بنا پر فدیہ اور قضا دونوں کا اکٹھا ہو جانا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ قضا جب واجب ہوگی تو وہ متروک یعنی روزہ کے قائم مقام ہو جائے گی اس بنا پر اطعام فدیہ نہیں بن سکے گا، اور اگر فدیہ صحیح ہو جائے تو پھر قضا واجب نہ ہوگی اس لیے کہ ایسی صورت میں فدیہ

قضا کے قائم مقام ہو کر اس کے خلا کو پُر کر دے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس بات سے کون سی چیز مانع ہے کہ قضا اور اطعام دونوں متروک یعنی چھوڑے ہوئے روزے کے قائم مقام بن جائیں تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر قضا اور اطعام دونوں چھوڑے ہوئے روزے کے قائم مقام بن جائیں تو اطعام فدیہ کا ایک حصہ بن جائے گا اور پورا فدیہ نہیں بنے گا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اطعام کو فدیہ کا نام دیا ہے۔

اور تمہاری تاویل آیت کے مقتضیٰ کے خلاف جائے گی۔ پھر جب حاملہ اور مرضعہ کے لیے افطار کو مباح کرنے اور ان پر فدیہ واجب کرنے کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ قول (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) قرار پائے اور دوسری طرف سلف کا یہ قول موجود ہو جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں کہ فدیہ یا روزہ میں سے ایک چیز واجب ہے، دونوں جمع نہیں ہو سکتے تو پھر حاملہ اور مرضعہ پر دونوں چیزیں واجب کرنے کے لیے اس سے استدلال کیسے درست ہو گا۔

ایک اور پہلو سے اس کا جائزہ لیجیے، یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) میں افطار کا لفظ محذوف ہے گویا عبارت اس طرح ہے "وعلى الذين يطيقونه اذا افطروا فدية طعام مسكين (اور ان لوگوں پر جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں جب روزہ نہ رکھیں ایک مسکین کو کھانا کھلانے کا فدیہ ہے)

اور جب اللہ تعالیٰ نے وجوب کے لیے صرف فدیہ کے ذکر پر اقتصار کیا ہے تو اس کے ساتھ کسی اور چیز کو واجب کر دینا جائز نہیں ہو گا کیونکہ اس سے نص میں زیادتی لازم آئے گی جو صرف اسی صورت میں جائز ہوتی ہے جب کسی اور نص کے ذریعے ہو۔ پھر حاملہ اور مرضعہ شیخ کبیر کی طرح بھی نہیں ہیں جس سے روزہ رکھنے کی کوئی امید نہیں ہوتی اس لیے کہ اس بارے میں اس کی طرف سے پوری مایوسی ہوتی ہے اس بنا پر اس پر قضا لازم نہیں ہوتی اور جو چیز اس پر لازم آتی ہے یعنی اطعام وہ اس کے لیے فدیہ بن کر اس کے چھوڑے ہوئے روزہ کے قائم مقام بن جاتی ہے اور حاملہ اور مرضعہ سے چونکہ قضا کی امید کی جا سکتی ہے اس بنا پر ان کی حیثیت مریض اور مسافر جیسی ہو گی۔

حضرت ابن عباس کا ظاہر آیت سے استدلال کرنا اس لیے درست رہا کہ آپ صرف فدیہ کے وجوب کے قائل ہیں، قضا کے نہیں۔ تاہم اگر حاملہ اور مرضعہ کو صرف اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو اور اپنی جان کا نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ روزہ رکھنے کی طاقت رکھیں گی اور اس طرح (وَعَلَى

الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِیْنٍ) کا ظاہر ان دونوں کو بھی شامل ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے۔

ہم سے محمد بن بکر نے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے موسیٰ بن اسماعیل نے، ان سے ابان نے، ان سے قتادہ نے یہ بیان کیا کہ عکرمہ نے بتایا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا کہ (وَعَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِیْنٍ) میں دی گئی رعایت حاملہ اور مرضعہ کے لیے باقی رہی)

ہم سے محمد بکر نے، ان سے ابوداؤد نے، ان سے ابن المثنیٰ نے، ان سے ابن عدی نے سعید سے انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے عزرہ سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت (وَعَلَى الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْكِیْنٍ) کی تفسیر میں بیان فرمایا کہ شیخ کبیر اور عورت کو طاقتِ صوم کے باوجود یہ رعایت حاصل تھی کہ روزہ نہ رکھیں اور ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا کھلادیں۔ حاملہ اور مرضعہ کو جب اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو تو وہ روزہ نہ رکھیں اور کھانا کھلادیں۔

حضرت ابن عباسؓ نے ظاہر آیت سے استدلال کرتے ہوئے فدیہ واجب کر دیا، قضا واجب نہیں کی۔ کیونکہ ایسی صورت میں یہ روزہ کی طاقت رکھتی ہیں اس لیے آیت کا حکم ان دونوں کو بھی شامل ہو گیا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن فقہاء نے اس تشریح کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ان کا خیال ہے کہ حضرت ابن عباس اور دوسرے حضرات نے یہ فرمایا ہے کہ اس آیت میں جو حکم وارد ہوا ہے وہ ان تمام لوگوں کے لیے ہے جو روزے کی طاقت رکھتے تھے اس طرح انھیں روزہ اور فدیہ کے درمیان اختیار دے دیا گیا تھا۔

اب یہ حکم لامحالہ اس شخص کو بھی لاحق ہوگا جو تندرست اور مقیم ہوتے ہوئے روزہ رکھنے کی طاقت بھی رکھتا ہو لیکن اس حکم کا اطلاق حاملہ اور مرضعہ پر جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ انھیں سرے سے اختیار ہی نہیں ملا ہے۔ ان کی صورت تو یہ ہے کہ اگر انھیں خوف ضرر ہو تو بلا تخییر روزہ چھوڑ دیں۔ اور اگر خوف نہ ہو تو بلا تخییر روزہ رکھیں۔

اب یہ بات تو درست نہیں ہوسکتی کہ آیت کے دو گروہوں پر ایسا حکم لگادیا جائے کہ ظاہر آیت کا تقاضا تو وجوب فدیہ ہو اور اس سے مراد ایک فریق کے حق میں یہ ہو کہ اسے اطعام اور صوم کے درمیان اختیار مل جائے اور دوسرے فریق کے حق میں یہ ہو کہ اس پر یا تو بلا تخییر روزہ واجب کر دیا جائے یا بلا تخییر فدیہ لازم کر دیا جائے۔ حالانکہ ان دونوں گروہوں کو آیت کے الفاظ یکساں طور پر شامل تھے۔

اس لیے درج بالا تنقیح سے یہ بات ثابت کہ آیت حاملہ اور مرضعہ کو شامل ہی نہیں تھی اور (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) سے بھی اس دعوے پر دلیل لائی جاسکتی ہے۔ اس میں حاملہ اور مرضعہ کے متعلق حکم نہیں ہے جب انھیں اپنے بچوں کی جان کا خطرہ ہو، کیونکہ ایسی صورت میں ان دونوں کے لیے روزہ رکھنا بہتر نہیں ہوگا۔ درج بالا حقیقت پر حضرت انس بن مالک کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کے حکم میں مریض اور مسافر، حاملہ اور مرضعہ کو یکساں درجے پر رکھا تھا

ارشاد باری ہے (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ ...... الایۃ) مصنف کتاب ابوبکر جصاص کہتے ہیں: گزشتہ سطور میں ہم نے ان حضرات کا قول نقل کیا ہے جو کہتے ہیں کہ ابتدا میں ہر ماہ کے تین روزے فرض تھے اس کے لیے قول باری ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ تم پر روزے فرض کیے گئے) نیز قول باری ہے (اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ گنتی کے چند دن) پھر یہ حکم اس قول باری سے منسوخ ہوگیا کہ (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِیْٓ اُنْزِلَ فِیْهِ الْقُرْاٰنُ)

بعض اہل علم کا قول ہے کہ (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ اور (اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) سے جس چیز کا وجوب ہوا تھا یعنی روزہ (شَهْرُ رَمَضَانَ) اس کا بیان ہے۔ اس صورت میں تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ گنتی کے چند دن جو رمضان کے مہینے کے ہیں" اگر "ایام معدودات" کے روزے اللہ تعالیٰ کے اس قول (شَهْرُ رَمَضَانَ) تا قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ) سے منسوخ ہوگئے تو اس صورت میں قول باری (شَهْرُ رَمَضَانَ) کے ذریعے پہلی آیت کے دو حکم منسوخ ہوجائیں گے۔

پہلا "ایام معدودات" جو غیر رمضان ہیں اور دوسرا روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار جو (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَهٗ فِدْیَةٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ) کے ذریعے دیا گیا تھا، جیسا کہ ہم نے پچھلے صفحات میں سلف سے نقل کیا ہے۔

اگر (شَهْرُ رَمَضَانَ) اللہ کے قول (اَیَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) کا بیان قرار دیا جائے تو پھر لامحالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ فرض رمضان کے نزول کے بعد وجوب صوم کے ابتدائی مراحل میں روزہ رکھنے اور کھانا کھلا دینے کے درمیان اختیار باقی تھا اور یہ حکم اسی طرح باقی اور جاری رہا حتیٰ کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ) کے ذریعے اس پر نسخ وارد ہوا اور یہ منسوخ ہوگیا کیونکہ یہ بات درست نہیں ہوسکتی کہ فعل کا وقت آنے سے پہلے اور اس پر عمل درآمد سے قبل ہی اس پر

نسخ وارد ہوجائے۔

دوسرا قول درست ہے اس لیے کہ سلف سے اس بارے میں روایات کی کثرت ہے کہ روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار رمضان کے روزوں میں تھا اور پھر یہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے منسوخ ہوگیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ آیت کے مضمون میں یہ دلالت موجود ہے کہ (اَيَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) سے غیر رمضان مراد ہے۔ اس لیے کہ سلسلۂ کلام میں اس کا ذکر روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار کے ذکر کے ساتھ مقرون و متصل ہے۔

اگر (اَيَّامًا مَّعْدُوْدٰتٍ) ایسا فرض مجمل ہوتا جس کا حکم کسی بیان پر موقوف ہوتا تو پھر ثبوت فرض سے پہلے تخییر کے ذکر کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی ایسے فرض کے ورود میں کوئی امتناع نہیں ہے جو اگرچہ مجمل ہو لیکن اس کے ضمن میں ایسا حکم موجود ہو جس کے معنی سمجھ میں آرہے ہوں اور بس یہ حکم کسی بیان پر موقوف ہو، جب یہ بیان آجائے کہ اس حکم سے کیا مراد ہے تو اس بیان کے ساتھ ہی اس حکم کا ثبوت ہوجائے گا۔

اس بنا پر تقدیر کلام کچھ اس طرح ہوگی کہ گنتی کے چند دن ہیں جن کا حکم یہ ہے کہ جب ان کا وقت اور ان کی مقدار کا بیان آجائے تو اس کے حکم کے مخاطب لوگوں کو روزہ رکھنے اور فدیہ دینے کے درمیان اختیار ہوگا۔ مثلاً قول باری ہے (خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ، آپ ان کے اموال میں سے صدقہ وصول کیجیے جس کے ذریعہ انھیں پاک کردیجیے) یہاں اموال کے لفظ میں عموم تھا جس کا اس سے متعلقہ حکم میں اعتبار کرنا درست ہوگیا۔ لیکن لفظ صدقہ ایک مجمل لفظ ہے جسے بیان کرنے کی ضرورت ہے۔

جب صدقہ کا بیان آگیا یعنی اس سے مراد کفارۂ ذنوب ہے جن میں وہ لوگ مبتلا ہوگئے تھے جو غزوۂ تبوک کے موقع پر پیچھے رہ گئے تھے تو اس کے بعد اس میں اموال کے لفظ کے عموم کا اعتبار کرنا بالکل درست رہا۔ اس کی اور بھی بہت سی مثالیں ہیں۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ (وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ) کا نزول بعد میں ہوا ہو اگرچہ تلاوت میں یہ پہلے ہے۔ اس صورت میں تقدیر آیات اور ان کے معانی کی ترتیب اس طرح ہوگی۔ گنتی کے چند دن جو کہ رمضان کے مہینے کے ہیں، تم میں سے جو شخص بیمار ہو یا سفر پر ہو تو وہ بعد کے دنوں میں گنتی پوری کرلے، اور ان لوگوں کے ذمہ جو روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہوں فدیہ ہے، ایک مسکین کو کھانا کھلانا" اس صورت میں یہ حکم کچھ عرصے تک باقی اور جاری رہا ہوگا۔

پھر اس کے بعد یہ آیت نازل ہوئی (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اور اس کے ذریعے روزہ رکھنے اور کھانا کھلانے کے درمیان اختیار منسوخ ہو گیا۔ اس کی بعینہٖ وہی صورت ہے جس کا ہم نے آیت (وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً) میں ذکر کیا ہے کہ اس کی تفسیر دو طرح سے کی گئی ہے۔

اول یہ کہ گائے ذبح کرنے کے سلسلے میں ایک شخص کے قتل کا ذکر اگرچہ تلاوت میں مؤخر ہے لیکن نزول میں مقدم ہے۔ اور دوسری تفسیر یہ تھی کہ اس کا نزول اسی ترتیب سے ہے جس ترتیب سے اس کی تلاوت ہے اگر معنی کے لحاظ سے مقدم ہے اور حرف واؤ کے ذریعے قتل نفس کا ذکر گائے ذبح کرنے کے حکم پر معطوف ہے اور چونکہ حرف عطف واؤ میں معطوف علیہ اور معطوف میں ترتیب کا ہونا ضروری نہیں ہوتا اس بنا پر کہا جائے گا کہ گویا سارا واقعہ ایک ساتھ مذکور ہوا ہے۔

ٹھیک اسی طرح قول باری (أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ) تا قول باری (شَهْرُ رَمَضَانَ) میں وہ تمام احتمالات ہیں جو گائے کے واقعہ والی آیات میں ہیں۔

ارشاد باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس میں کئی احکام ہیں پہلا حکم تو یہ ہے کہ جو شخص اس مہینے کو پالے اس پر روزہ واجب ہے اور جو نہ پائے اس پر نہیں۔

اگر سلسلہ آیات میں از (كُتِبَ عَلَيْكُمُ) تا قول باری (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ) پر ہی اکتفا کیا جاتا تو اس صورت میں روزہ تمام کے تمام مکلفین کو لازم ہو جاتا لیکن جب اس کے بعد یہ فرمایا گیا کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) تو یہ بیان کر دیا گیا کہ روزے کا لزوم سب پر نہیں بلکہ صرف ان لوگوں پر ہے جو اس مہینے کو پا لیں۔

اس آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) پر بھی کئی معانی کا توارد ہوا ہے ایک تو یہ کہ جو شخص اس مہینے کا شاہد یعنی پا لینے والا ہو اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مقیم ہو مسافر نہ ہو جیسا کہ محاورہ میں مقیم کو شاہد اور مسافر کو غائب کہا جاتا ہے۔ اس بنا پر روزے کا لزوم مقیم لوگوں کو ہو گا۔ مسافروں کو نہیں۔ پھر اگر سلسلۂ کلام میں رمضان کو پا لینے والوں کے ذکر پر اقتصار کر لیا جاتا تو اس سے یہ مفہوم ہوتا کہ وجوب صوم کا اقتصار صرف ان ہی لوگوں پر ہے مسافرین پر نہیں ہے۔ کیونکہ ان کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہوا۔ اس بنا پر ان پر نہ روزہ لازم ہوتا نہ اس کی قضا۔

لیکن جب فرمایا گیا (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) تو مریض اور مسافر کا حکم بیان ہو گیا کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں ان پر قضا واجب ہے۔ یہ ساری تفسیر اس صورت

کی ہے جب (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) کا مطلب شہر میں اقامت ہو۔ خانہ بدوشی نہ ہو۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا مطلب "شاہد الشہر" یعنی اس مہینے کا علم رکھنے والا ہو۔

ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس کا مطلب ہے جو شخص مکلف ہونے کی صورت میں اس مہینے کو پالے، اس لیے کہ دیوانہ اور ایسے لوگ جو مکلف نہیں ہیں وہ لزوم صوم کے منتفی ہونے کے لحاظ سے ان لوگوں کے حکم میں ہوں گے جو سرے سے موجود نہ ہوں گویا رمضان کے شہود کا ان پر اطلاق کیا گیا لیکن اس سے مراد یہ لیا گیا کہ "ایسے لوگ جو مکلف بھی ہوں"۔

جس طرح یہ ارشاد باری ہے (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ۔ یہ بہرے، گونگے اور اندھے ہیں) چونکہ ان لوگوں نے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ہدایت کی باتیں سن کر ان سے کوئی فائدہ نہیں اٹھایا اس بنا پر انھیں قوت شنوائی سے محروم یعنی بہرے قرار دے کر انھیں گونگے اور اندھے کہا گیا۔

اسی طرح ارشاد باری ہے (اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰى لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ۔ بے شک اس میں نصیحت ہے اس شخص کے لیے جس کا دل ہو) یعنی عقل اور سمجھ ہو، اس لیے کہ جو شخص اپنی عقل اور سمجھ سے کام نہیں لے گا اس کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ گویا اس کا دل ہی نہیں ہے۔ یہاں بھی اسی طرح یہ جائز ہے کہ شہود شہر اس سے عبارت ہے کہ وہ مکلفین میں سے ہو اس لیے کہ جو شخص اہل تکلیف میں سے نہیں ہوگا وہ روزے کے حکم کے سقوط کے اعتبار سے ان لوگوں کی طرح ہوگا جو سرے سے موجود ہی نہ ہوں۔

درج بالا احکام کے علاوہ جو (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے مستفاد ہوئے، ایک حکم یہ بھی معلوم ہوا کہ اس سے رمضان کے فرض کی تعیین ہوگئی کیونکہ "شہود شہر" سے مراد یہ ہے کہ اس مہینے میں مکلف ہونے کی حالت میں ہونا مجنون اور ایسے لوگ جو مکلفین میں شمار نہیں ہوتے ان کے لیے اس ماہ کے روزے لازم نہیں ہیں۔

اس شخص کے متعلق فقہا کی آراء کا اختلاف جس پر پورے رمضان

یا اس کے بعض حصے میں دیوانگی طاری رہی

امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر ایک شخص پر پورے رمضان دیوانگی طاری رہی تو اس پر کوئی قضا نہیں۔ اگر رمضان کے کسی حصے میں اسے افاقہ ہو گیا اور وہ ہوش میں آگیا تو وہ رمضان کے پورے روزے قضا کرے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جو شخص مکمل دیوانگی کی حالت میں بالغ ہو گیا اور اسی حالت میں کئی سال گزر گئے پھر اس کی دیوانگی ختم ہو گئی تو وہ تمام پچھلے سالوں کے روزے قضا کرے گا لیکن اس پر نمازوں کی قضا نہیں ہو گی۔

عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ ایک شخص دماغی خرابی میں مبتلا ہو پھر اسے افاقہ ہو جائے اور اس بیماری کے دوران نماز اور روزے چھوڑ رکھے ہوں تو اس پر ان کی قضا لازم نہیں آئے گی۔ دیوانے کے متعلق ان کا قول ہے کہ اگر اسے افاقہ ہو جائے یا ایسا شخص جسے صفراء یا سوداء کی بیماری لاحق ہو جائے اور پھر افاقہ ہو جائے اس کے متعلق بھی ان کی رائے ہے کہ وہ قضا کرے گا۔ امام شافعی نے البویطی سے فرمایا ہے کہ جو شخص رمضان میں دیوانہ ہو جائے تو اس پر قضا نہیں، اگر رمضان میں کسی دن غروب آفتاب سے پہلے وہ ہوش میں آجائے تو بھی اس پر قضا واجب نہیں ہو گی۔

مصنف کتاب ابوبکر جصاص فرماتے ہیں کہ قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ایسے مجنوں پر وجوب قضا سے مانع ہے جسے رمضان کے کسی حصے میں بھی ہوش نہ آئے، اس لیے کہ وہ حقیقت میں اس مہینے کو پانے والوں میں سے نہیں ہے۔ اس مہینے کو پا لینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مکلف ہونے کی حالت میں اس میں موجود رہا اور دیوانہ اہل تکلیف میں سے نہیں ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (رفع القلم عن ثلاث عن النائم حتی یستیقظ وعن الصغیر حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفیق۔ تین قسم کے لوگ مرفوع القلم یعنی غیر مکلف ہیں۔ سونے والا شخص جب تک کہ بیدار نہ ہو جائے، نابالغ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے اور دیوانہ

جب تک کہ ہوش میں نہ آجائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں یہ احتمال ہے کہ ایک شخص کی اس مہینے میں حالتِ اقامت میں موجودگی پائی جائے اور سفر نہ ہو نہ کہ حالتِ تکلیف میں جس کا تم ذکر کر رہے ہو۔ تو وہ کونسی دلیل ہے جس کی بنا پر تم نے اپنے دعوے کے مطابق شہودِ رمضان کو حالت تکلیف کے ساتھ مقید کیا اور حالتِ اقامت کے ساتھ مقید نہیں کیا جس کے ہم قائل ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ چونکہ آیت کے الفاظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور یہ دونوں معانی ایک دوسرے کے منافی بھی نہیں ہیں بلکہ ان دونوں کا ایک ساتھ مراد لینا جائز ہے اور لزومِ صوم کے لیے ان کا شرط بننا بھی درست ہے تو ایسی صورت میں آیت کے الفاظ کو ان دونوں پر محمول کرنا واجب ہے، ہم اسی کے قائل ہیں۔

اس لیے کوئی شخص ہمارے نزدیک اسی صورت میں روزے کا مکلف ہوگا اور اسے ترکِ صوم کی اجازت نہیں ہوگی جب وہ مقیم و مکلف ہوگا۔ اور اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حکم کا مخاطب بننے کی صحت کے لیے اہلِ تکلیف میں سے ہونا شرط ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی اور دیوانہ رمضان کے مہینے میں اہلِ تکلیف میں سے نہیں تھا تو گویا حکمِ صوم کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوا اور اس پر قضا بھی لازم نہیں ہوتی۔

اس حقیقت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ظاہر قول دلالت کر رہا ہے جو اوپر گزر چکا ہے۔ کیونکہ رفع القلم کا مطلب اسقاطِ تکلیف ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کر رہی ہے کہ دیوانگی ایک ایسی کیفیت ہے جس کے تسلسل کی صورت میں ایسا شخص سرپرستی کا مستحق ہو جاتا ہے۔ یعنی کوئی اس کا ولی بن کر اس کے معاملات طے کرے، اس لحاظ سے مجنون کی حیثیت صغیر یعنی نابالغ کی سی ہو جاتی ہے کہ اگر وہ سارا مہینہ نابالغ رہے تو اس سے روزے کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے۔

البتہ اغماء (بے ہوشی کی حالت اس سے جدا ہے۔ کیونکہ اس کیفیت کی طوالت کے باوجود اس کے لیے ولی مقرر کرنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے اغماء والی کیفیت والا انسان، مجنون اور نابالغ نیند میں مدہوش انسان سے جدا ہوتے ہیں اس لیے کہ نیند کی مدہوشی میں مبتلا انسان اس کا مستحق نہیں ہوتا کہ اس مدہوشی کی بنا پر کوئی دوسرا انسان اس کا ولی بنے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اغماء میں مبتلا انسان کو کسی حکم کا مخاطب بنانا اسی طرح درست نہیں ہے جس طرح دیوانے کو، ان دونوں سے مکلف ہونے کی صفت زائل ہو چکی ہوتی ہے جس کی بنا پر یہ واجب ہے کہ اس پر اغماء کی وجہ سے قضا لازم نہ ہو۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اغماء کی موجودگی میں اگرچہ روزے کے حکم کا مخاطب بننا ممتنع ہے لیکن اس پر قضا واجب کرنے کے لیے ایک اور اصل موجود ہے اور وہ ہے قول باری (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) اغماء والے انسان پر مریض کے لفظ کا اطلاق بالکل درست اور جائز ہے۔ اس لیے اس لفظ کے عموم کی بنا پر اس پر قضا واجب کرنا ضروری ہے اگرچہ اغماء کی حالت میں وہ اس کا مخاطب نہیں بن سکتا۔ رہا مجنون تو اسے مریض کا لفظ مطلقاً شامل نہیں ہوتا اس لیے وہ ان لوگوں میں داخل ہی نہیں ہے جن پر اللہ نے قضا واجب کی ہے۔

رہا ایسا مجنون جسے اس ماہ کے کسی حصے میں دیوانگی سے افاقہ ہوگیا ہو تو اس پر قضا کا لزوم اس قول باری کی وجہ سے ہوا ہے (فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ) کیونکہ اسے اس مہینے کا اس بنا پر شہود ہوگیا کہ وہ اس کے ایک جزء میں مکلف بن گیا تھا۔ اس لیے کہ قول باری (فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ) سے یا تو یہ مراد ہے کہ پورے مہینے کا شہود ہو یا یہ مراد ہے کہ اس کے کسی جزء کا شہود ہو۔ پہلی صورت کو لزوم صوم کے لیے شرط بنانا دو وجہوں سے درست نہیں ہے۔

اوّل یہ کہ اس کی وجہ سے لفظ میں تناقض معنی پیدا ہو جائے گا۔ وہ اس لیے کہ ایسا شخص پورے مہینے کے شہود کی صفت سے اسی وقت متصف ہوگا جبکہ پورا مہینہ گزر جائے گا اور یہ ایک امر محال ہے کہ پورے مہینے کا گزر جانا اس کے لیے پورے روزوں کے لزوم کی شرط بنے اس لیے کہ گزر جانے والے وقت میں روزے کے فعل کی انجام دہی امر محال ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ایسے شخص کے حق میں پورے مہینے کا شہود مراد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ جس شخص پر ماہ رمضان آجائے اور وہ اہل تکلیف میں سے ہو تو اس پر پہلے دن سے روزہ فرض ہو جائے گا کیونکہ اسے اس مہینے کے ایک حصے کا شہود ہوگیا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس مہینے کے روزوں کے مکلف ہونے کی یہ شرط ہے کہ ایسا شخص اس کے ایک جزء میں اہل تکلیف میں سے ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی تنقیح کے مطابق شہود سے مراد اس مہینے کے ایک جزء کو پا لینا ہے تو پھر یہ ضروری ہے کہ اس پر صرف اسی جزء کا روزہ لازم ہو کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ لزوم صوم کے لیے مہینے کے بعض حصے کا شہود شرط ہے۔

اس بنا پر آیت کی تقدیر عبارت یہ ہوگی کہ "جو شخص اس مہینے کے بعض حصے کو پالے وہ اس حصے کا روزہ رکھ لے"۔ معترض کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ تمہارا خیال درست نہیں ہے۔ صورت حال

یہ ہے کہ اگر اس بات پر دلیل قائم نہ ہوتی کہ رمضان کے بعض حصے کا شہود لزوم صوم کے لیے شرط ہے۔ تو ظاہر لفظ یعنی (الشھر) جس معنی کا مقتضی ہوتا وہ پورے مہینے کا استغراق ہوتا (یعنی ارشادِ باری میں لفظ "الشھر" کے ظاہری معنی اس بات کے متقاضی ہوتے کہ اس سے پورا مہینہ مراد لیا جائے)

اب جب اس بات پر دلیل قائم ہو گئی کہ لزوم کی شرط میں مہینے کا بعض حصہ مراد ہے نہ کہ پورا مہینہ تو ہم اس لفظ کو اسی پر محمول کریں گے۔ لیکن ظاہر لفظ پورے مہینے کے روزوں کے وجوب کے لیے کارفرما ہے گا اس لیے لفظ "الشھر" کا اطلاق پورے ماہ پر ہوتا ہے۔ اس بنا پر تقدیر عبارت اس طرح ہوگی۔ "تم میں سے جو شخص اس مہینے کے کسی جزء کو پائے تو وہ پورے ماہ کا روزہ رکھے"۔

اگر یہ اعتراض اٹھایا جائے کہ دیوانے کو دیوانگی سے اس وقت افاقہ ہو جائے جبکہ اس مہینے کے کچھ دن باقی ہوں تو تمھارے لیے ضروری ہے کہ اس پر گزرے ہوئے دنوں کی قضا لازم نہ کرو کیونکہ اسے گزرے ہوئے دنوں کے روزوں کا مکلف بنانا ایک امر محال ہے اور اس صورت میں وجوب صوم کا ہدف باقی ماندہ دن ہونے چاہئیں۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ ایسے شخص پر گزرے ہوئے دنوں کی قضا لازم آئے گی نہ کہ روزہ۔ اور یہ بات جائز ہے کہ اسے اگرچہ روزوں کا مخاطب بنانا ممتنع ہے لیکن اس پر قضا کا لزوم ہو سکتا ہے یعنی اسے قضا کے حکم کا مخاطب بنایا جا سکتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بھول جانے والا انسان، حالت اغماء میں مبتلا شخص اور نیند میں پڑا ہوا آدمی ان تمام کو مذکورہ بالا حالات میں روزہ کے فعل کا مخاطب بنانا محال ہے۔

لیکن ان کے مکلف ہونے کی راہ میں حائل رکاوٹیں لزوم قضا سے مانع نہیں ہو سکتی ہیں۔ یہی حالت نماز کو بھول جانے والے اور نماز سے سو جانے والے کی ہے۔ اس لیے ایسے شخص کی طرف فعل صوم کا خطاب دو طریقوں سے متوجہ ہے۔ اول مکلف ہونے کی حالت میں فعل صوم۔ دوم کسی اور وقت میں اس کی قضا اگرچہ اغماء اور نسیان کی حالت میں فعل صوم کا خطاب اس کی طرف متوجہ نہیں ہوا۔ واللہ اعلم۔

رمضان کے کسی حصے میں نابالغ کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا

ارشاد باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس سے مراد اس مہینے کے بعض حصے کا شہود ہے، ایک نابالغ جو رمضان کے بعض حصے میں بالغ ہو جائے یا ایک کافر مسلمان ہو جائے اس کے متعلق فقہا کی آرا میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر امام مالک (موطا میں)، عبید اللہ بن الحسن، لیث اور امام شافعی کا قول ہے کہ یہ دونوں باقی ماندہ دنوں کے روزے رکھیں گے اور گزر جانے والے دنوں کی قضا ان پر لازم نہیں آئے گی بلکہ اس دن کی قضا بھی لازم نہیں آئے گی جس دن یہ نابالغ بالغ ہوا یا یہ کافر مسلمان ہوا۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ میں یہ پسند کرتا ہوں کہ یہ اس دن کی قضا کرے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر نابالغ نصف رمضان میں بالغ ہو جائے تو گزشتہ دنوں کی قضا کرے گا۔ اس لیے کہ اسے ان دنوں کے روزوں کی طاقت تھی۔ کافر کے متعلق ان کا قول ہے کہ اسلام لانے کے بعد وہ گزشتہ دنوں کی قضا نہیں کرے گا۔ ہمارے اصحاب یعنی احناف کا قول ہے کہ جس دن وہ بالغ ہو جائے یا اسلام لے آئے اس دن کے باقی ماندہ حصے میں کھانے پینے سے رک جانا مستحب ہے۔

مصنف کتاب امام جصاص کا ان آراء پر تبصرہ: قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) ہم نے اس کے معانی بیان کر دیے ہیں اور یہ ثابت کر دیا ہے کہ لزوم صوم کے لیے متعلقہ شخص کا مکلفین میں سے ہونا شرط ہے۔ نابالغ بلوغت سے پہلے اہل تکلیف میں سے نہیں ہوتا اس لیے اس پر اس حکم کا لازم کرنا درست نہیں ہے پھر صغر یعنی کم سنی روزے کی صحت کے منافی ہے کیونکہ صغیر کا روزہ صحیح نہیں ہوتا، اسے روزہ رکھنے کے لیے جو کہا جاتا ہے تو وہ صرف تعلیم کی خاطر ہوتا ہے، نیز اسے روزے کی عادت ڈالنے اور اس کی مشق کے لیے ایسا حکم دیا جاتا ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب وہ بالغ ہو جاتا ہے تو اس پر نہ تو پچھلی نمازوں کی قضا لازم آتی ہے اور نہ ہی

روزوں کی یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ حالت صغر میں چھوڑے ہوئے روزوں کی قضا کا اس پر لزوم درست نہیں ہے۔ اگر اس پر رمضان کے گزرے ہوئے دنوں کی قضا لازم آتی تو پھر اس پر گزشتہ سال کے روزوں کی قضا کا لزوم بھی درست ہوتا جبکہ اسے ان روزوں کے رکھنے کی طاقت ہوتی۔ جب تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ باوجود روزے کی طاقت کے گزشتہ سال کے روزے اس کے حق میں ساقط ہیں تو پھر یہی حکم اس رمضان کا بھی ہونا چاہیے جس کے ایک حصے میں وہ بالغ ہوا تھا۔

اس پہلو سے کافر بھی نابالغ کے مشابہ ہے کیونکہ کافر کو روزے کا مکلف اسی وقت بنایا جاسکتا ہے جب وہ پہلے مسلمان ہوچکا ہو۔ اس لیے کہ کفر روزے کی صحت کے منافی ہے چنانچہ وہ نابالغ کے مشابہ ہوگیا یہ دونوں مجنون کے مشابہ نہیں ہیں جسے اس ماہ کے کسی حصے میں دیوانگی سے افاقہ ہوجاتا ہے اور اس پر اس ماہ کے گزرے ہوئے دنوں کی قضا بھی لازم ہوجاتی ہے۔ اس لیے کہ جنون روزے کے منافی نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص روزے کی حالت میں دیوانہ ہوجائے تو اس کا روزہ باطل نہیں ہوگا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ دیوانگی اس کے روزے کی صحت کے منافی نہیں ہے اور کفر اس کے منافی ہے۔

اس پہلو سے وہ صغیر یعنی نابالغ کے مشابہ ہے۔ اگرچہ صغیر اور کافر اس باب میں اس لحاظ سے ایک دوسرے سے مختلف ہیں کہ کافر ترک صوم پر سزا کا مستحق ہوگا جبکہ صغیر اس کا مستحق نہیں ہوگا۔ رمضان کے درمیان مسلمان ہونے والے کافر سے رمضان کے گزرے ہوئے دنوں کی قضا کے سقوط پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (قُلْ لِلَّذِيْنَ كَفَرُوْا اِنْ يَّنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ۔ آپ کافروں سے کہہ دیجیے کہ اگر وہ باز آجائیں تو ان کی پچھلی خطائیں معاف کردی جائیں گی)۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے (الاسلام یجب ما قبلہ والاسلام یھدم ما قبلہ۔ اسلام ماقبل کی خطاؤں کو کاٹ کر رکھ دیتا ہے اور اسلام ماقبل کے گناہوں کو مسمار کردیتا ہے) ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ رمضان میں دن کے وقت اگر کافر مسلمان ہوجائے یا نابالغ بالغ ہوجائے تو دونوں شام تک کھانے پینے سے اپنے آپ کو روکے رکھیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ اب ان پر ایسی حالت طاری ہوگئی ہے کہ اگر یہ دن کے شروع میں ہوتی تو یہ روزہ رکھنے کے پابند ہوتے، اس لیے دن کے درمیان اس حالت کی موجودگی میں ان کا کھانے پینے سے رک جانا ضروری ہے۔

اس مسئلے کی اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول وہ روایت ہے جس میں یہ بیان ہوا ہے کہ آپ نے عاشورہ کے دن مدینہ کے بالائی حصہ کی آبادی کو یہ پیغام بھیجا کہ جس نے طلوع فجر کے بعد کچھ کھاپی لیا ہے وہ دن کے باقی ماندہ حصے میں کھانے پینے سے رک جائے اور جنھوں نے کچھ نہیں کھایا

ہے وہ روزہ رکھ لیں۔

ایک روایت میں ہے کہ آپ نے کھا پی لینے والوں کو قضا کرنے اور دن کے باقی ماندہ حصے میں کھانے پینے سے باز رہنے کا حکم دیا تھا حالانکہ ان کا روزہ نہیں تھا۔ اس لیے کہ اگر یہ کھا پی نہ چکے ہوتے یعنی حالتِ انطار میں نہ ہوتے تو انھیں روزہ رکھنے کا حکم دیا جاتا۔ چنانچہ ہم نے دن کے دوران طاری ہونے والی حالت کا اعتبار اس حیثیت سے کیا ہے کہ اگر یہ حالت دن کی ابتدا میں پیش آجاتی تو اس کا کیا حکم ہوتا۔

اس بنا پر اگر طاری ہونے والی حالت ایسی ہو جس سے روزہ لازم ہو جائے تو ایسے شخص کو باقیماندہ دن میں کھانے پینے سے باز رہنے کے لیے کہا جائے گا۔ اور اگر طاری ہونے والی حالت ایسی نہ ہو تو اسے امساک کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اسی بنا پر احناف کا قول ہے کہ رمضان میں دن کے کسی حصے میں حیض سے پاک ہونے والی عورت اور سفر سے واپس گھر پہنچ جانے والے شخص کو اگر وہ روزے سے نہ ہو دن کے بقیہ وقت میں کھانے پینے سے رُکے رہنے کا حکم دیا جائے گا اس لیے کہ اگر پاکی اور اقامت کی حالت دن کی ابتدا میں موجود ہوتی تو انھیں روزہ رکھنے کا حکم ہوتا۔

احناف کا یہ بھی قول ہے کہ اگر عورت کو دن کے کسی حصے میں حیض آجائے تو اسے باقی ماندہ حصے میں خورد ونوش سے باز رہنے کے لیے نہیں کہا جائے گا اس لیے کہ اگر حیض کی حالت دن کی ابتدا میں ہوتی تو اسے روزہ رکھنے کا حکم نہیں دیا جاتا۔ اگر اس بنا پر کوئی یہ اعتراض اٹھائے کہ پھر تو تمھیں اس شخص کو افطار کی اجازت دے دینی چاہیے جو دن کی ابتدا میں مقیم تھا اور پھر سفر پر روانہ ہو گیا، اس لیے کہ سفر کی حالت اگر دن کی ابتدا میں موجود ہوتی اور پھر وہ سفر کرتا تو اس سے اسے افطار کی اجازت مل جاتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ درج بالا سطور میں ہم نے اپنے استدلال کو روزہ چھوڑ دینے یا روزہ رکھ لینے کی علت نہیں بنایا تھا بلکہ اسے غیر روزہ دار کے امساک یعنی کھانے پینے سے رُک جانے کی علت قرار دیا ہے۔ رہ گئی روزہ چھوڑنے کی اباحت یا امتناع کی بات تو اس کے لیے ایک اور شرط ہے جو ہمارے مذکورہ استدلال کے علاوہ ہے۔

ارشاد باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے کچھ اور احکام مستنبط ہوتے ہیں جو گزشتہ سطور میں بیان کردہ احکام کے علاوہ ہیں۔ ایک یہ کہ یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی شخص کو صبح ہونے کے بعد یہ ظاہر ہو جائے کہ رمضان شروع ہو چکا ہے تو اس پر روزے کی ابتدا کر دینا لازم ہو جائے گا اس لیے کہ آیت میں یہ کوئی فرق موجود نہیں ہے کہ ایک شخص کو رات سے ہی رمضان کی ابتدا کا علم ہو جائے یا دن کے شروع میں۔ آیت ان دونوں حالتوں کے لیے عام ہے۔

ضمنی طور پر یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اگر کوئی شخص رات سے رمضان کے روزے کی نیت نہ کرے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اگر دیوانہ اور اغماء کی کیفیت میں مبتلا انسان کو دن کے کسی حصے میں افاقہ ہو جائے اور انھوں نے رات سے روزے کی نیت نہ کی ہو تو ان پر یہ واجب ہو گا کہ وہ اسی وقت سے روزہ شروع کر دیں اس لیے انھیں ماہ رمضان کا شہود ہو گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسی شہود کو لزوم صوم کی شرط قرار دیا ہے۔

اس آیت سے ایک اور حکم بھی مستنبط ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص نے رمضان میں نفلی یا کسی اور فرض روزے کی نیت کر لی تو اس کی یہ نیت اس رمضان کے روزوں کی نیت کی جگہ لے لے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت میں روزہ رکھنے کا حکم مطلقاً وارد ہوا ہے، یہ حکم نہ تو کسی وصف کے ساتھ مقید ہے اور نہ ہی نیت فرض کی شرط کے ساتھ مشروط و مخصوص ہے۔

اس بنا پر وہ جس نیت سے بھی روزہ رکھے گا آیت کے حکم سے عہدہ برا ہو جائے گا اور یہ رمضان کا ہی روزہ ہو گا۔ اس آیت میں ایک حکم یہ بھی ہے کہ جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھ لے گا اس پر روزہ لازم ہو جائے گا، اس کے لیے اس وجہ سے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہو گا کہ بقیہ تمام لوگوں نے چاند نظر نہ آنے کی وجہ سے اسے شعبان کا دن سمجھ کر روزہ نہیں رکھا ہے۔ روح بن عبادہ نے ہشام سے اور اشعث نے حسن سے نقل کیا ہے کہ جو شخص تنہا رمضان کا چاند دیکھے وہ امام المسلمین کے ساتھ روزہ رکھے گا۔ تنہا روزہ نہیں رکھے گا۔

عبداللہ بن المبارک نے ابن جریج کے واسطے سے عطاء بن رباح سے روایت کی ہے کہ جس شخص کو رمضان کا چاند لوگوں سے ایک رات پہلے نظر آ جائے تو وہ لوگوں سے پہلے نہ روزہ رکھے اور نہ ہی روزہ چھوڑے۔ عطاء کا قول ہے کہ مجھے خطرہ ہے کہ کہیں اسے شبہ نہ ہو گیا ہو۔ اس سلسلے میں حسن بصری نے مطلقاً یہ کہا ہے کہ ایسا شخص روزہ نہیں رکھے گا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حسن کے نزدیک اگر اس شخص کو بلا کسی شک و شبہ کے روایت کا یقین بھی ہو جائے پھر بھی وہ روزہ نہیں رکھے گا۔

البتہ عطاء کے قول سے یہ تو ترشح ہوتا ہے کہ ایسا شخص اس صورت میں روزہ نہیں رکھے گا جب وہ اپنے متعلق یہ سمجھتا ہو کہ اسے رویت ہلال میں شبہ ہو گیا ہے اور حقیقت میں اس نے چاند نہیں دیکھا ہے بلکہ یہ صرف اس کے تخیل کی کارفرمائی ہے۔ ہمارے خیال میں ظاہر آیت ہر اس شخص پر روزہ واجب کر دیتا ہے جسے چاند نظر آ گیا ہو کیونکہ آیت میں یہ فرق نہیں کیا گیا ہے کہ خواہ کسی نے تنہا دیکھا ہے یا دوسرے لوگوں کے ساتھ۔

اس آیت میں ایک اور حکم ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اگر کسی کو دخول رمضان کا علم نہ ہو اور وہ روزہ رکھ لے تو اس کا یہ روزہ رمضان کے روزوں کی کفایت نہیں کرے گا۔ ان کی دلیل یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس آیت میں رمضان کا روزہ اس شخص پر لازم کیا گیا ہے جسے اس کا علم ہو اس لیے کہ قول باری (فَمَنْ شَهِدَ) کا مطلب یہ ہے کہ جس نے مشاہدہ کیا ہو اور اسے اس کا علم ہو گیا ہو۔ اس لیے جسے دخول رمضان کا علم ہی نہیں ہوا وہ کیسے اس کا فرض ادا کر سکے گا۔ وہ اس طرح کہ جیسے ایک شخص شک کی بنا پر رمضان کے روزے رکھ لے پھر اسے یقین ہو جائے اور کوئی اشتباہ باقی نہ رہے۔ مثلاً دارالحرب میں کوئی مسلمان قیدی ہو وہ ایک ماہ روزے رکھ لے اور یہ رمضان کا مہینہ نکلے۔

ان حضرات کے قول کے مطابق ایسے شخص کے روزے رمضان کے روزوں کی جگہ نہیں لیں گے۔ سلف کی ایک جماعت سے بھی اس قول کی حکایت کی گئی ہے۔ امام مالک اور امام شافعی سے اس بارے میں دو قول منقول ہیں۔ ایک یہ کہ یہ روزے رمضان کے روزوں کی طرف سے کفایت کر جائیں گے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ کفایت نہیں کریں گے۔

قیدی کے روزے

امام اوزاعی نے قیدی کے متعلق فرمایا ہے کہ اگر عین رمضان میں اس نے روزے رکھ لیے تو ادائیگی ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر رمضان کے بعد کسی اور مہینے میں اس نے روزے رکھ لیے تو بھی ادائیگی ہو جائے گی۔ ہمارے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ اگر دارالحرب میں مسلمان قیدی عین رمضان میں یا اس کے بعد رمضان کے روزے رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

ہمیں اس بارے میں فقہا کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی ایک مہینے کے متعلق تحری کی اور اس جستجو و تفتیش کے بعد اس کا غالب گمان یہ ہو گیا کہ یہ ماہ رمضان ہے۔ پھر اسے یقین آ گیا اور اس میں کوئی اشتباہ باقی نہ رہا کہ یہ وہی مہینہ ہے تو ایسی صورت میں رکھے گئے روزے رمضان کے روزوں کی طرف سے کفایت کر جائیں گے۔ جس طرح اگر کسی نے بادلوں والے دن میں کسی نماز کے وقت کے متعلق جستجو اور سوچ بچار کیا اور غالب گمان کی بنا پر نماز ادا کر لی پھر بعد میں اسے یقین آ گیا کہ نماز کا یہی وقت تھا تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔

رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) تو اس میں اگرچہ یہ احتمال ہے کہ اسے دخول رمضان کا علم ہونا چاہیے لیکن اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو روزوں کے

جواز سے مانع ہو اگرچہ اسے دخول رمضان کا علم پہلے سے نہ بھی ہوا ہو۔ دخولِ رمضان کا علم روزے کے لزوم اور اسے مؤخر کرنے سے روکنے کے لیے شرط ہے۔

جواز کی نفی کے لیے اس میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اگر منع جواز کی بات پائی جاتی تو اس سے یہ لازم آتا کہ جو شخص دار الحرب میں ہونے کی وجہ سے اسلامی مہینوں کے متعلق اشتباہ میں پڑ گیا ہو جس کی وجہ سے اسے دخولِ رمضان کا علم نہ ہو سکا ہو ایسے شخص پر قضا واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے نہ تو رمضان کا مشاہدہ کیا اور نہ ہی اسے اس کا علم ہو سکا تھا۔ اب جبکہ ایسے شخص کے متعلق تمام اہلِ اسلام کا اتفاق ہے کہ اس پر قضا واجب ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ رمضان کے روزوں کے جواز کے لیے دخولِ رمضان کا علم شرط نہیں ہے جس طرح کہ قضا کے وجوب کے لیے اس کا علم شرط نہیں۔

اب اگر ایسا شخص جسے دخولِ رمضان کا علم نہ ہوا ہو، روزہ نہ رکھنے کی صورت میں وجوبِ قضا کے لحاظ سے شہودِ رمضان کے وصف سے متصف قرار دیا جا سکتا ہے تو اسے جواز صوم کے لحاظ سے بھی اسی وصف سے متصف قرار دینا واجب ہوگا جبکہ اسے عینِ رمضان میسر آگیا ہو۔

آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں جب یہ احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد لیا جا سکتا ہے کہ اس ماہ میں آیت کا مخاطب مکلفین میں سے ہو، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں تو اس بنا پر یہ تسلیم کرنا ضروری ہوگا کہ اہلِ تکلیف میں سے ہونے کے بعد اسے جس حالت میں بھی شہودِ رمضان ہو اس کا روزہ درست ہو جائے گا یعنی جو شخص اہلِ تکلیف میں سے ہے اسے شہودِ رمضان حاصل ہو جائے گا۔

اس لیے ظاہر آیت کا مقتضیٰ یہ ہو گیا کہ ایسے شخص کا روزہ جائز ہو جائے اگرچہ اسے دخولِ رمضان کا علم نہ بھی ہوا ہو۔ جو لوگ دخولِ رمضان کے عدمِ علم کی بنا پر ایسے شخص کے روزہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں۔ ان کی ایک دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غُمّ علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلٰثین چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ چھوڑو، اگر رمضان کے چاند کے موقع پر مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے تمہیں چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرو)

ان حضرات کا کہنا ہے کہ اس حدیث میں جب یہ حکم ہے کہ پہلے چاند دیکھو اس کے بعد روزہ رکھنے کا عمل شروع کرو تو اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ چاند نہ دیکھنے کی صورت میں اس دن کے متعلق یہ حکم

لگایا جائے گا کہ یہ شعبان کا دن ہے۔ ایسی صورت میں اس دن اس کا روزہ جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ شعبان میں رکھا ہوا روزہ رمضان کے روزے کی جگہ نہیں لے سکتا۔

لیکن یہ دلیل بھی جواز صوم کے لیے مانع نہیں بن سکتی جس طرح یہ وجوب قضا کے لیے بھی نہیں بن سکتی جب اسے روزہ رکھنے کے بعد علم ہو کہ یہ رمضان کا مہینہ تھا۔ حدیث میں مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے اس دن پر شعبان ہونے کا حکم عدم علم کی شرط پر لگایا گیا ہے۔ جب اسے اس کے بعد یہ علم ہو جائے گا کہ یہ رمضان کا دن تھا تو اس پر رمضان ہونے کا حکم لگ جائے گا اور ہم نے شروع میں اس پر شعبان ہونے کا جو حکم لگایا تھا وہ ختم ہو جائے گا۔

گویا اس کے متعلق ہمارا لگایا ہوا حکم کوئی قطعی نہیں ہوگا بلکہ اس کی قطعیت کا انتظار کیا جائے گا اور اس میں گنجائش رکھی جائے گی اسی طرح اس دن کے روزے میں بھی گنجائش ہوگی اگر بعد میں ظاہر ہو جائے کہ یہ رمضان کا دن تھا تو روزہ رمضان کا ہو جائے گا اور اگر یہ واضح نہ ہو سکے تو یہ نفلی روزہ ہو جائے گا۔ اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں وجوب قضا روزہ رکھ لینے کی صورت میں اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتا اس لیے حائضہ عورت پر قضا لازم ہوتی ہے لیکن وجوب قضا جواز صوم پر دلالت نہیں کرتا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر عدم علم جواز صوم سے مانع ہو جائے تو پھر یہ واجب ہوگا کہ یہی چیز روزہ نہ رکھنے کی صورت میں وجوب قضا سے بھی مانع ہو جائے جس طرح کہ مجنون اور نابالغ کا مسئلہ ہے۔ اس لیے کہ آپ کے خیال کے مطابق جواز صوم سے یہ چیز مانع ہے کہ اس شخص کو شہود رمضان حاصل نہیں ہوا اور نہ ہی اسے اس کے دخول کا علم ہوا۔ اس لیے اگر وجوب قضا کا حکم صرف اس شخص پر عائد ہو جسے شہود رمضان ہوا ہو اور جسے شہود نہ ہوا اس پر وجوب نہ ہو تو پھر مذکورہ بالا شخص پر شہود رمضان نہ ہونے کی وجہ سے قضا لازم نہ آئے لیکن آپ کے استدلال کی یہی حد ہے تو اس سے جواز صوم کے حکم میں اگر روزہ رکھ لے اور قضاء صوم کے حکم میں اگر روزہ نہ رکھے، کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوتا اور نہ ہی کوئی فرق پڑتا ہے۔

رہ گئی حائضہ عورت تو اسے روزہ کے مکلف ہونے کا حکم شہود رمضان حاصل ہونے اور دخول رمضان کے علم کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس وجہ سے نہیں لاحق ہوا کہ اس علم کے باوجود بھی اس کا روزہ رکھنا اس سے فرض کے سقوط کے لیے کافی نہ ہوتا اور اس کے ساتھ افطار کی صورت میں اس پر قضا کا وجوب اس وجہ سے لازم نہیں ہوا کہ وہ روزہ نہ رکھ کر افطار کے فعل کی مرتکب نہیں ہوئی۔

اسی بنا پر اس سے قضا کے وجوب کا سقوط واجب نہیں ہوا کہ اس کا روزہ رکھنا ہی درست نہیں تھا۔

آیت میں حکم کا ایک پہلو اور بھی ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ جس شخص پر رمضان کا مہینہ آجائے اور وہ پہلے مقیم ہو پھر سفر پر چلا جائے تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں۔ اس قول کی روایت حضرت علی کرم اللہ وجہہ، عبیدہ اور ابو مجلز سے کی گئی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی، اور شعبی کا قول ہے کہ سفر شروع کرنے پر اگر چاہے تو روزہ چھوڑ سکتا ہے فقہار امصار کا یہی قول ہے۔

پہلے گروہ کی دلیل یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اور اس سفر پر جانے والے شخص نے حالت قیام میں شہود رمضان کیا ہے اس لیے ظاہر آیت کے مقتضیٰ کے پیش نظر اس کے ذمہ روزے پورا کرنا ہے۔ دوسرے گروہ کے نزدیک اس کے معنی یہ ہیں کہ حالت اقامت میں اس پر روزے کا فرض عائد ہوتا ہے اس لیے کہ اس آیت کے بعد ہی مریض اور مسافر کا حکم بیان کر دیا گیا ہے۔

ارشاد باری ہے (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) آیت میں یہ فرق نہیں رکھا گیا کہ خواہ ایک شخص مہینے کے شروع میں مقیم تھا اور پھر سفر پر چلا گیا یا ایک شخص مہینے کی ابتدا ہی سے سفر پر تھا۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں دیا گیا حکم اقامت کی حالت پر عائد ہوتا ہے نہ کہ اقامت کے بعد سفر کی حالت پر۔ اور اگر اس آیت کا وہ مفہوم ہوتا جو ان لوگوں نے بیان کیا ہے تو اس سے یہ بات جائز ہو جاتی کہ اگر کوئی شخص مہینے کی ابتدا میں سفر پر ہوا اور پھر مقیم ہو جائے تو وہ روزے نہ رکھے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اور یہ شخص ابتدائے رمضان میں مسافر تھا، (اس لیے روزے نہ رکھے) اسی طرح جو شخص ابتدائے رمضان میں بیمار ہوا اور پھر اسے صحت ہو جائے تو اس کے روزے نہ رکھنا جائز قرار دیا جائے، کیونکہ اس پر اسم مریض یا اسم مسافر کا اطلاق ہو گیا ہے۔

اب جبکہ قول باری (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) مریض یا مسافر کو جب وہ رمضان کے دوران صحت یاب ہو جائے یا اقامت کر لے، روزہ رکھنے سے مانع نہیں ہوا اور اس حکم کا دارومدار سفر یا بیماری کے بقا پر رہا تو اسی طرح قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں حکم صوم کا دارومدار بقائے اقامت پر رہا۔

اہل سیر اور دوسرے حضرات نے یہ نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے سال رمضان میں سفر اختیار فرمایا تھا اور اس سفر میں آپ نے روزہ رکھا تھا، پھر چند روزے رکھنے کے بعد آپ نے روزے چھوڑ دیے تھے اور صحابہ کرام کو بھی روزہ نہ رکھنے کا حکم دیا تھا اس سلسلے میں بکثرت روایات موجود ہیں جو اتنی مشہور ہیں کہ ان کی اسناد کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں روزے کے لزوم اور ترک افطار کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کے حکم کا دارو مدار بقائے اقامت کی حالت پر ہے۔ یعنی جب تک اقامت باقی رہے گی یہ حکم باقی رہے گا اور اگر یہ حالت ختم ہو جائے گی تو حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

امام ابوبکر فرماتے ہیں کہ پچھلے صفحات میں ہم نے آیت (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) پر سیر حاصل بحث کی ہے اور اس سے مستنبط ہونے والے احکام پر روشنی ڈالی ہے۔ اب ہم قول باری (فَلْيَصُمْهُ) کے معانی اور اس سے مستنبط ہونے والے احکام پر گفتگو کریں گے۔

واضح رہے کہ صوم کی دو قسمیں ہیں۔ صوم لغوی اور صوم شرعی۔ صوم لغوی کی اصلیت امساک یعنی رک جانا ہے۔ یہ لفظ کھانے پینے سے رک جانے کے ساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر وہ فعل جس میں امساک کا معنی پایا جائے لغت میں وہ صوم کہلائے گا۔ قول باری ہے (اِنِّیْ نَذَرْتُ لِلرَّحْمٰنِ صَوْمًا۔ میں نے رحمٰن کے لیے روزے کی نذر مانی ہے)

یہاں صوم سے مراد کلام کرنے سے رکے رہنا ہے اس لیے کہ اس آیت کے متصل یہ ارشاد باری ہے (فَلَنْ اُكَلِّمَ الْيَوْمَ اِنْسِيًّا، میں آج کسی سے نہیں بولوں گی)

شاعر کا قول ہے: وَخَیلٌ صیامٌ یلکن اللجم، یعنی گھوڑے جو چارہ وغیرہ سے محروم لگاموں کو چبا رہے ہیں (یہاں گھوڑے چونکہ چارہ وغیرہ کھانے سے رکے ہوئے ہیں اس لیے انہیں صیام کہا گیا)

نابغہ ذبیانی کا شعر ہے:

خیل صیام وخیل غیر صائمة تحت العجاج وخیل تعلك اللجما

گرد و غبار میں کچھ گھوڑے تو ایسے ہیں جو چارہ وغیرہ نہیں کھا رہے اور کچھ کھا رہے ہیں اور کچھ گھوڑے لگاموں کو چبا رہے ہیں۔

عربوں کا محاورہ ہے صَامَ النَّهَارُ (دن کھڑا ہو گیا) اور صَامَتِ الشَّمْسُ، (سورج رک گیا) اس

لیے کہ دوپہر کے وقت وہ حرکت کرنے سے رکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔

امرؤالقیس کا شعر ہے:

؎ فدعھا وسل الھم عنك بحسرة ذمول اذا صام النھار وھجرا

معشوقہ کا ذکر چھوڑ دے اور جدائی کے غم کو ایسی اونٹنی پر سواری کے ذریعہ بھلا دے جو بڑی ڈیل ڈول والی ہو اور دوپہر کے وقت جب دن کھڑا ہو جائے آہستہ آہستہ چل رہی ہو۔

لغت میں صوم کے یہ معانی ہیں۔ شریعت میں ایک خاص قسم کے امساک کو صوم کہتے ہیں جس کی کچھ متعین شرطیں ہیں جو لغت کے لحاظ سے اس لفظ سے سمجھی نہیں جا سکتی ہیں۔ یہ بات تو ظاہر ہے کہ ہر چیز سے امساک کو شرعی لحاظ سے روزہ کہنا درست نہیں ہے اس لیے کہ انسان سے ایسا امساک محال ہے کیونکہ ہر چیز سے امساک میں انسان کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اپنی تمام متضاد صفات سے دست بردار ہو جائے یعنی نہ وہ ساکن رہے، نہ متحرک، نہ کھانے والا، نہ چھوڑنے والا، نہ قائم، نہ بیٹھنے والا اور نہ ہی لیٹنے والا، یہ صورت محال ہے اور شرع میں ایسی عبادت کا ورود جائز نہیں ہوتا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ شریعت میں صوم ایک خاص قسم کے امساک کو کہتے ہیں نہ کہ تمام قسموں کے امساک کو۔ اس لیے خاص قسم جس پر تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے وہ کھانے پینے اور ہمبستری سے باز رہنے والا امساک ہے۔ فقہاء امصار نے اس کے ساتھ ساتھ حقنہ کرنے، ناک کے ذریعہ دوائی چڑھانے مثلاً نسوار وغیرہ اور جان بوجھ کر منہ بھر کر قے کرنے سے بھی باز رہنے کی شرط لگائی ہے۔ کچھ لوگ حقنہ اور ناک کے ذریعہ دوائی وغیرہ چڑھانے کی صورت میں قضا کے قائل نہیں ہیں۔ لیکن یہ شاذ قول ہے۔ جمہور کا قول اس کے برعکس ہے۔ قے کرنے کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: روزہ ہر اس چیز سے ٹوٹ جاتا ہے جو جسم میں داخل ہو نہ کہ اس سے جو جسم سے خارج ہو۔" طاؤس اور عکرمہ کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن فقہاء امصار کی رائے اس کے خلاف ہے اس لیے کہ جان بوجھ کر قے کرنے کی صورت میں وہ قضا واجب کرتے ہیں۔ البتہ ان فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ معدے میں کوئی چیز پیٹ یا سر کے زخم کے ذریعے پہنچ جائے تو اس پر قضا ہوگی یا نہیں؟

امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعی قضا کے قائل ہیں جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد قضا کے قائل نہیں ہیں۔ حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ اسی طرح حجامت یعنی پچھنے لگوانے میں بھی اختلاف ہے۔ عام فقہاء کا خیال ہے کہ حجامت سے روزہ نہیں ٹوٹتا، امام اوزاعی کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔

اسی طرح کنکر نگل جانے کی صورت میں ہمارے اصحاب یعنی احناف، امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک روزہ ٹوٹ جاتا ہے جبکہ حسن بن صالح کے نزدیک نہیں ٹوٹتا۔ اگر روزہ دار کے دانتوں کے درمیان کوئی چیز پھنسی ہوا اور وہ اسے جان بوجھ کر کھالے تو ہمارے اصحاب اور امام مالک اور امام شافعی کے نزدیک اس پر قضا نہیں ہوگی۔

حسن بن زیاد نے امام زفر سے یہ روایت کی ہے کہ اگر روزہ دار کے دانتوں کے درمیان گوشت کا ٹکڑا یا ستو یا روٹی کا ٹکڑا پھنسا ہوا ہو، پھر اس کا کچھ حصہ اس کی زبان پر آجائے جسے وہ نگل لے جبکہ اسے یاد ہو کہ وہ روزہ دار ہے تو ایسی صورت میں اس پر قضا اور کفارہ دونوں کا لزوم ہوگا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں، نووی نے کہا ہے کہ اس کے لیے مستحب ہوگا کہ قضا کرلے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر مکھی منہ کے راستے اس کے پیٹ میں پہنچ جائے تو اس پر روزے کی قضا لازم آئے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ قضا لازم نہیں آئے گی۔ اہل اسلام کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض روزے کی صحت کے لیے مانع ہے۔ البتہ جنبی کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ عام فقہاء امصار کی رائے یہ ہے کہ ایسے شخص پر کوئی قضا نہیں اور جنابت کے ساتھ اس کا روزہ مکمل ہو جائے گا۔

حسن بن حی کا قول ہے کہ اس کے لیے اس دن کا روزہ قضا کر لینا مستحب ہوگا۔ وہ کہا کرتے تھے کہ اگرچہ کوئی شخص صبح کے وقت جنابت کی حالت میں ہو پھر بھی وہ نفلی روزہ رکھ سکتا ہے۔ حائضہ عورت کے متعلق ان کا قول ہے کہ اگر رات کے وقت وہ حیض سے پاک ہو جائے اور صبح ہونے تک اس نے غسل نہیں کیا تو اس پر اس دن کے روزے کی قضا لازم ہے۔ یہ ہیں وہ امور جن میں سے چند کے متعلق یہ اتفاق ہے کہ ان سے امساک کا نام روزہ ہے اور کچھ امور مختلف فیہ ہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔
متفق علیہ امور جن سے امساک کا نام صوم ہے وہ کھانا پینا اور ہمبستری کرنا ہیں۔

اس کی اصل یہ قول باری ہے (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ تمہارے لیے روزوں کے زمانے میں اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کر دیا گیا ہے) تا قول باری (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔ اب تم اپنی بیویوں کے ساتھ شب باشی کرو اور جو لطف اللہ نے تمہارے لیے جائز کر دیا ہے اسے حاصل کرو۔ نیز راتوں کو کھاؤ پیو یہاں تک

کہ تم کو سیاہیٔ شب کی دھاری سے سپیدۂ صبح کی دھاری نمایاں نظر آ جائے، تب یہ سب کام چھوڑ کر رات تک اپنا روزہ پورا کرلو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں ابتدائے شب سے طلوع فجر تک کھانا پینا اور ہمبستری کرنا مباح کر دیا اور پھر رات تک روزہ مکمل کرنے کا حکم دیا۔ اس کلام کے مضمون اور ترتیب میں ان باتوں یعنی جماع اور اکل وشرب پر پابندی موجود ہے جنہیں رات کے دوران مباح کر دیا گیا تھا۔

اس لیے آیت کے مضمون سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان اشیائے ثلاثہ سے امساک شرعی روزہ میں داخل ہے۔ اس میں اس بات پر کوئی دلالت موجود نہیں کہ ان تین چیزوں کے علاوہ دوسری چیزوں سے امساک روزہ میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ یہ بات اس کی دلالت پر موقوف ہے۔ سنت نبوی اور علمائے امت کے اتفاق سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ ان تین چیزوں کے علاوہ چند دوسری چیزوں سے امساک بھی صوم شرعی میں داخل ہے جن کا ہم انشاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔

شرعی روزہ کے لزوم کی ایسی شرطیں بھی ہیں جو امساک کے مفہوم میں نہیں آتی ہیں اور وہ ہیں مسلمان ہونا اور بالغ ہونا کیونکہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ دنیاوی احکام میں نابالغ روزے کے حکم کا مخاطب ہی نہیں ہے۔ رہا کافر تو وہ اگرچہ روزے کے حکم کا مخاطب بھی ہے اور ترک صوم پر سزا کا مستحق بھی تاہم وہ ان لوگوں کے حکم میں ہے جنہیں دنیاوی احکام کا مخاطب نہیں بنایا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ کافر پر حالت کفر میں روزہ نہ رکھنے کی قضا واجب نہیں ہے۔ عورت کا حیض سے پاک ہونا رمضان کے روزہ کے حکم کے مکلف ہونے کی ایک شرط ہے۔

اسی طرح عقل یعنی دماغی صحت، اقامت اور جسمانی صحت بھی اس کے شرائط میں داخل ہیں اگرچہ اقامت اور جسمانی صحت کی عدم موجودگی میں قضا واجب ہے اور عقلی خرابی کی صورت میں قضا کے بارے میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم رمضان میں دیوانہ ہو جانے والے انسان کے متعلق اہل علم کے قول سابقہ صفحات میں بیان کر آئے ہیں۔ نیت ہر قسم کے روزے کی صحت کے لیے شرط ہے۔

روزے تین طرح کے ہوتے ہیں۔ اول ایسا روزہ جو عین فرض ہوتا ہے اور وہ رمضان اور کسی خاص دن میں مانی ہوئی نذر کا روزہ ہوتا ہے۔ دوم نفلی روزہ، سوم اپنے ذمے عائد شدہ روزہ۔

نفلی روزے میں رات سے نیت نہ کرنے کی گنجائش ہوتی ہے بشرطیکہ زوال سے پہلے پہلے اس کی نیت کرلے، یہی مسئلہ مستحق العین یعنی فرض روزے کا ہے۔ البتہ اپنے ذمہ عائد شدہ روزے میں رات سے نیت کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر روزہ درست نہیں ہوگا۔ زفر کا قول ہے کہ رمضان کا

روزہ نیت کے بغیر بھی رکھا جا سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ پورے ماہ کے لیے ایک دفعہ نیت کر لینا کافی ہے۔

ہم جو اس بات کے قائل ہیں کہ اگر کسی نے کنکر وغیرہ نگل لیا تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اگرچہ کنکر عادۃً ماکولات میں داخل نہیں ہے اور نہ ہی وہ غذا یا دوا ہے تو اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس کے مفہوم میں اکل یعنی کوئی چیز کھا لینا داخل ہے اور اس کا عموم ان تمام چیزوں کو شامل ہے جو اکل کے مفہوم میں داخل ہیں۔ اب اس میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کہ روزے کی حالت میں کنکر نگل لینے کی ممانعت ہے۔

البتہ اختلاف اس میں ہے کہ اگر کوئی ایسا کر لے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں اگرچہ اس پر بھی اتفاق ہے کہ کنکر نگل لینے کی ممانعت کا مفہوم آیت سے پیدا ہوا ہے۔ اس سے یہ واجب ہو گیا کہ آیت سے یہی مراد ہے۔ اس لیے کھانے پینے سے رک جانے کا علی الاطلاق حکم اس بات کا متقاضی ہے کہ کنکر بھی اس میں دوسرے ماکولات کی طرح داخل ہو جائے۔ اب جبکہ آیت بقیہ تمام ماکولات کے سلسلے میں وجوب قضا پر دلالت کرتی ہے تو یہ کنکر نگل جانے کی صورت میں بھی وجوب قضا پر دلالت کرے گی۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (من اکل او شرب ناسیاً فلا قضاء علیہ جس نے بھول کر کھا پی لیا اس پر قضا نہیں ہے) یہ حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کہ اکل کے مفہوم میں داخل تمام صورتوں میں اگر عمداً ایسا کیا گیا ہو تو وجوب قضا کے لحاظ سے ان میں کوئی فرق نہیں کیا جائے گا اور تمام صورتوں میں قضا لازم آئے گی۔

اب ناک کے راستے چڑھائی جانے والی دوا یا پیٹ یا سر کے زخم کے ذریعے معدے میں پہنچ جانے والی دوا تو ان کے متعلق حکم کی بنیاد حضرت لقیط بن صبرہ کی حدیث ہے جو آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (بَالِغْ فِی الِاسْتِنْشَاقِ اِلَّا اَنْ تَکُوْنَ صائما ناک میں اچھی طرح پانی ڈالو مگر جب تم روزے سے ہو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت لقیط بن صبرہ کو ناک میں اچھی طرح پانی ڈالنے کا حکم دیا اور روزے کی بنا پر اس سے روک دیا۔ اس ارشاد سے اس مسئلے پر دلالت ہو رہی ہے کہ ناک میں پانی ڈالنے کی وجہ سے حلق یا دماغ تک پہنچ جانے والے پانی کا حصہ روزہ توڑ دیتا ہے اگر یہ معنی نہ لیا جائے تو روزے کی وجہ سے اس سے روکنے کا کوئی مطلب نہیں ہوگا جبکہ غیر روزے

کی حالت میں آپؐ نے اس کا حکم دیا تھا۔

یہی حدیث امام ابو حنیفہ کے اس مسلک کے لیے بنیاد بن گئی ہے کہ ہر اس چیز سے قضا واجب ہوتی ہے جو پیٹ میں پہنچ کر ٹھہر جائے جبکہ وہ چیز ایسی ہو کہ پیٹ تک پہنچنے سے اسے روکنا اپنے بس میں ہو۔ خواہ وہ چیز کھانے پینے کے راستے سے پیٹ میں پہنچی ہو یا جسم میں فطری طور پر بنی ہوئی دیگر راہوں سے یا ان کے سوا کسی اور ذریعے سے۔ اس لیے کہ تمام صورتوں میں مفہوم یہی ہے کہ وہ چیز معدے میں پہنچ کر ٹھہر گئی جبکہ اس سے بچنا عادۃً ممکن تھا۔

یہ بات مکھی یا دھوئیں یا گرد و غبار کے حلق میں داخل ہونے پر صادق نہیں ہوتی کیونکہ عادۃً اس سے بچنا اختیار سے باہر ہے۔ اس سے تحفظ صرف منہ بند رکھنے کی صورت میں ہو سکتا ہے۔

روزہ دار کے مثانے سے دوا داخل کرنے کا کیا حکم ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک احلیل یعنی قضیب میں کسی دوا وغیرہ کے داخل کرنے کی بنا پر قضا واجب نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ امام صاحب کے نزدیک قضا اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ آپ کے خیال میں وہ دوا وغیرہ مثانہ تک نہیں پہنچتی ہے۔

امام صاحب سے یہ بات نصًا روایت کی گئی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ چیز مثانہ تک پہنچ جائے تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد اس مسئلے میں یہ رائے رکھتے ہیں کہ قضیب کا سوراخ بھی جسم میں فطری طور پر بنی ہوئی راہوں میں سے ایک ہے اس لیے اس راہ سے جانے والی چیز بھی جوف یعنی معدے تک پہنچ جاتی ہے۔

صائم کے قے کرنے سے روزہ کی کیفیت

جو شخص جان بوجھ کر قے کرے اس پر قضا واجب ہے لیکن جسے از خود قے آ جائے اس پر واجب نہیں ہے۔ قیاس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ عمداً قے پر روزہ نہیں ٹوٹنا چاہیے کیونکہ اصل میں روزہ کھانے یا اس کے قائم مقام چیز مثلاً جماع وغیرہ سے ٹوٹ جاتا ہے جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ عمداً قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ جسم میں داخل ہونے والی چیز سے روزہ ٹوٹتا ہے جسم سے نکلنے والی چیز سے نہیں ٹوٹتا جبکہ وضو جسم سے نکلنے والی چیز سے ٹوٹتا ہے جسم میں داخل ہونے والی شے سے نہیں ٹوٹتا۔ جس طرح جسم سے خارج ہونے والی دیگر تمام اشیاء سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور اس پر سب

کا اتفاق ہے تو قے کا خارج ہونا بھی ان دیگر اشیاء کے خروج کی طرح ہے اگرچہ اس میں قے کرنے والے کے اپنے فعل کو بھی دخل ہوتا ہے۔

مگر فقہاء نے اس مسئلے یعنی عمداً قے کرنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ جہاں حدیث موجود ہو وہاں قیاس کا کوئی کام نہیں ہوتا۔ یہ عیسیٰ بن یونس کی حدیث ہے جو انھوں نے ہشام بن حسان سے روایت کی ہے۔ ہشام نے اسے محمد سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من ذرعہ القئ لم یفطر ولا قضاء علیہ ومن استقاء عمداً فعلیہ القضاء) جس کو از خود قے آجائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اور نہ ہی اس پر قضا واجب ہوگی اور جو شخص جان بوجھ کر قے کرے گا اس پر قضا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس مسئلے میں ابن سیرین سے ہشام بن حسان کی روایت غیر محفوظ ہے۔ اس سند سے صحیح روایت بھول کر کھا لینے کے متعلق ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ عیسیٰ بن یونس نے یہ دونوں باتیں اکٹھی ہشام بن حسان سے روایت کی ہیں اور عیسیٰ بن یونس وہ ثقہ راوی ہیں جن کی امانت، ثقاہت اور صداقت پر تمام علمائے جرح و تعدیل کا اتفاق ہے۔ محمد بن بکر نے ہم سے بیان کیا، انھیں ابوداؤد نے بتایا کہ حفص بن غیاث نے بھی ہشام سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔

امام اوزاعی نے یعیش بن ولید سے روایت کی ہے کہ انھیں معدان بن ابی طلحہ نے بتایا کہ مجھ سے حضرت ابوالدرداء نے بیان کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی اور پھر روزہ ختم کر لیا۔ ابو طلحہ کہتے ہیں کہ اس کے بعد میری ملاقات حضرت ثوبان سے ہوئی۔ میں نے یہ بات ان سے پوچھی تو انھوں نے فرمایا کہ ابوالدرداء نے درست کہا ہے۔ قے کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وضو کرنے کے لیے پانی ڈالتا رہا۔

وہب بن جریر نے روایت کی ہے کہ میرے والد نے بتایا کہ میں نے یحییٰ بن ایوب کو یزید بن ابی حبیب سے یہ بیان کرتے ہوئے سنا کہ انھوں نے ابو مرزوق سے، انھوں نے حبیش سے، انھوں نے فضالہ بن عبید سے روایت کی ہے کہ حضرت فضالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بیٹھے ہوئے تھے آپ نے پانی منگوا کر پی لیا، فضالہ نے عرض کیا کہ آپ روزے سے نہیں ہیں؟ آپ نے فرمایا: "میں روزے سے تھا لیکن مجھے قے آگئی تھی"۔ فقہاء نے ان آثار کی وجہ سے جان بوجھ کر قے کے مسئلے میں قیاس کو ترک کر دیا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ روایت بھی موجود ہے کہ قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ یہ روایت ہمیں

محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے زید بن اسلم سے کی ہے۔ زید کے ایک دوست نے ایک صحابی سے یہ روایت بیان کی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یفطر من قاء ولا من احتلم ولا من احتجم۔ جس شخص کو قے آجائے یا جسے احتلام ہوجائے یا جس نے پچھنے لگوائے اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا)۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ حدیث محمد بن ابان نے زید بن اسلم سے روایت کی ہے انھوں نے ابوعبیداللہ صنابحی سے یہ بیان کیا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (من اصبح صائماً فذرعہ القیٔ فلم یفطر، ومن احتلم فلم یفطر ومن احتجم فلم یفطر، جس شخص نے روزے کی حالت میں صبح کی پھر اسے قے آگئی تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا، جسے احتلام ہوگیا اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا اور جس نے سینگی لگوائی اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا)۔

اس حدیث میں اس قے کا ذکر ہوا ہے جس سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اگر یہ بات اس طرح بیان نہ ہوتی تو اسے اس کے اپنے معنی پر محمول کرنا ضروری ہوتا۔ اس میں وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ اس بیان سے دونوں حدیثیں ایک دوسری کی وجہ سے ساقط ہونے سے محفوظ رہتی ہیں اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دو متضاد روایتیں منقول ہوں لیکن تضاد سے ہٹ کر کسی اور طریقے سے ان دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور کسی ایک کو بھی نظرانداز نہیں کیا جائے گا۔

فقہاء نے یہ جو کہا ہے کہ اگر کسی شخص نے منہ بھر کر قے نہیں کی بلکہ اس سے کم مقدار میں قے آئی تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے ایسی صورت میں اس پر قے کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوگا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی ڈکار لے اور اس کے ساتھ اس کی زبان پر معدے سے کوئی چیز آجائے تو یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے قے کی ہے۔ قے کا اطلاق اس وقت ہوتا ہے جب اس کی مقدار زیادہ ہو اور وہ منہ سے باہر آجائے۔

ابوالحسن کرخی رحمہ اللہ منہ بھر کر قے کی مقدار کے متعلق کہا کرتے تھے کہ وہ اتنی مقدار میں ہو کہ منہ میں اس کا روکنا ممکن ہی نہ ہو، ایسی صورت میں وہ قے کہلائے گی۔

پچھنے لگانے کے متعلق فقہاء کا قول ہے کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا اس لیے کہ اصول یہ ہے کہ بدن سے خارج ہونے والی شے سے روزہ نہیں ٹوٹتا مثلاً بول و براز، پسینہ اور دودھ وغیرہ۔ اس بنا پر اگر کوئی شخص زخمی ہوگیا اور زخموں سے خون بہہ نکلا یا کسی نے فصد کھلوائے تو اس سے روزہ

نہیں ٹوٹے گا، پچھنے لگانے کو بھی اسی پر قیاس کیا گیا ہے۔

نیز یہ بھی وجہ ہے کہ جب یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہر چیز سے امساک شرعی روزے میں داخل نہیں ہے اس لیے ہمارے واسطے یہ جائز نہیں ہوگا کہ ہم ہر چیز کو اس کے ساتھ ملحق کریں سوائے ان چیزوں کے جن کے متعلق شریعت نے رہنمائی کر دی ہے یا اس پر امت کا اتفاق ہو چکا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پچھنے لگانے کی اباحت کے سلسلے میں بہت سے آثار منقول ہیں۔

ایک روایت وہ ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں عبید بن شریک بزاز نے، انھیں ابوالجماہر نے، انھیں عبداللہ بن زید بن اسلم نے، انھیں ان کے والد زید نے عطاء بن یسار سے روایت کی، عطاء نے حضرت ابوسعید خدری سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: (ثلٰث لا یفطرن الصائم القئ والاحتلام والحجامۃ۔ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان سے روزہ دار کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔ قے، احتلام اور پچھنے لگانا)

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں حفص بن عمر نے، انھیں شعبہ نے یزید بن ابی زیاد سے، یزید نے مقسم سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ احرام وصوم میں پچھنے لگوائے تھے۔

ہم سے عبدالباقی نے، ان سے حسین بن اسحٰق نے، ان سے محمد بن عبدالرحمٰن بن سہم نے، ان سے عیسیٰ بن یونس نے ایوب محمد بن الیمانی سے، انھوں نے مثنیٰ بن عبداللہ سے اور انھوں نے حضرت انس بن مالک سے یہ روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اٹھارویں رمضان کی صبح ایک شخص کے پاس سے گزر ہوا جو پچھنے لگوا رہا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھ کر فرمایا (افطر الحاجم والمحجوم۔ پچھنے لگانے والا اور جسے لگایا گیا ہے دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا)

اس کے بعد ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور رمضان میں پچھنے لگوانے کے متعلق آپ سے مسئلہ دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (اذا تبیغ باحدکم الدم فلیحتجم۔ جب تم میں سے کسی کا خون جوش مارے تو وہ پچھنے لگوا لے) ہمیں عبدالباقی نے، انھیں محمد بن الحسن بن حبیب ابوحفص کوفی نے، انھیں ابراہیم بن محمد بن میمون نے، انھیں ابومالک نے حجاج سے، حجاج نے حکم سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں سینگی لگوائی جس کی وجہ سے آپ پر نیم بے ہوشی طاری ہو گئی، اسی بنا پر آپ نے اسے ناپسند فرمایا۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعبی نے، انھیں سلیمان یعنی ابن المغیرہ نے ثابت سے یہ روایت بیان کی ثابت نے حضرت انس سے ان کا یہ قول نقل کیا کہ ہم روزہ دار کے لیے پچھنے لگوانے کو صرف اس لیے چھوڑ دیتے تھے یعنی اس کام سے صرف اس لیے رو کتے تھے کہ ہم اسے مشقت میں مبتلا کرنا ناپسند کرتے تھے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ مکحول نے حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (افطر الحاجم والمحجوم) ابو قلابہ نے ابو الاشعث سے، انھوں نے حضرت شداد بن اوس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اٹھارہ رمضان کو میرے ہاتھ میں ہاتھ ڈالے ہوئے مقام بقیع میں ایک شخص کے پاس سے گزرے جو پچھنے لگوا رہا تھا، آپ نے فرمایا (افطر الحاجم والمحجوم)

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس روایت کی صحت میں اختلاف ہے اور ناقلین حدیث کے اصول کے مطابق یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ اس لیے کہ بعض نے اسے ابو قلابہ، ابو اسماء اور ثوبان کے سلسلۂ سند سے اور بعض نے اسے ابو قلابہ، شداد بن اوس کے سلسلۂ سند سے روایت کی ہے۔ سند میں اس قسم کا اضطراب روایت کو کمزور کر دیتا ہے۔ رہی مکحول کی روایت تو اس کی سند میں دراصل حضرت ثوبان سے جس شخص نے روایت کی ہے وہ قبیلے کا ایک بوڑھا شخص ہے جس کے احوال پر پردہ پڑا ہوا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (افطر الحاجم والمحجوم) میں حجامت کی بنا پر جبکہ آپ نے یہ کہہ کر ایک عین ذات کی طرف اشارہ کیا۔ روزہ ٹوٹنے پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس جیسی صورت میں حجامت کا ذکر ان دونوں شخصوں کی شناخت کے لیے تھا، مثلاً آپ یہ کہیں کہ افطر القائم والقاعد (کھڑا ہونے والا اور بیٹھنے والا دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا) اسی طرح یہ کہیں کہ افطر زید (زید کا روزہ ٹوٹ گیا) یہ کہتے ہوئے آپ کسی شخص کی عین ذات کی طرف اشارہ کریں۔

ایسی صورت میں آپ کے اس کلام میں اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہوگی کہ قیام روزہ توڑنے کا باعث ہے۔ یا فلاں شخص کا زید ہونا اس کے افطار کا سبب ہے، یہی معنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (افطر الحاجم والمحجوم) کے لیے جائیں گے جبکہ آپ نے یہ کہتے ہوئے دو شخصوں کی عین ذات کی طرف اشارہ کیا تھا اس لیے اس کلام میں اس معنی پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حجامت کی بنا پر روزہ ٹوٹ گیا۔

اس روایت کی یہ تاویل بھی جائز ہے کہ آپ نے ان دونوں کو کھانے پینے وغیرہ کی ایسی حالت میں دیکھا ہوگا جو روزہ توڑنے کا سبب بنی ہو۔ پھر آپ نے ان کے روزہ ٹوٹ جانے کی اطلاع اور وجہ بتانا

ضروری نہیں سمجھا یہ تاویل بھی درست ہے کہ آپ نے ان دونوں کو لوگوں کی غیبت کرتے ہوئے دیکھا ہوگا پھر آپ نے ان کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں کا روزہ ٹوٹ گیا۔

جس طرح کہ یزید بن ابان نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الغیبۃ تفطر الصائم۔ غیبت سے روزہ دار کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے) فقہاء کے نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ غیبت کرنے والا روزہ سے باہر ہوجاتا ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ غیبت، اس کے روزے کے ثواب کو باطل کر دیتی ہے۔ اس لیے (افطر الحاجم والمحجوم) کی روایت میں حاجم اور محجوم کے روزہ ٹوٹ جانے کا یہ معنی ہو (یعنی روزہ تو نہیں ٹوٹا البتہ روزے کا ثواب باطل ہوگیا مترجم)

ایک تاویل یہ بھی ہوسکتی ہے کہ ہم نے جو روایتیں یہاں بیان کی ہیں ان میں حجامت سے نہی کے بعد حجامت کی اجازت کی تاریخ کا ذکر ہے (اس طرح نہی والی روایتیں رخصت کی روایتوں کی بنا پر منسوخ ہوگئیں۔ مترجم)

یہ تاویل بھی جائز ہے کہ حجامت سے اس لیے روک دیا گیا تھا کہ حالت صوم میں اس کی وجہ سے کمزوری پیدا ہونے کا اندیشہ تھا جس طرح آپ نے سفر میں روزہ رکھنے سے اس وقت منع فرما دیا تھا جبکہ آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ سفر میں روزے کی وجہ سے پیدا ہونے والی کمزوری کی بنا پر اس پر چادر تان دی گئی تھی۔

فقہاء کا یہ قول کہ اگر کوئی شخص دانتوں میں پھنسی ہوئی کوئی چیز روزے کی حالت میں نگل لے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ پھنسی ہوئی چیز پانی کے ان اجزا کی طرح ہے جو منہ میں اس وقت باقی رہ گئے ہوں جب روزہ دار کلی کر کے فارغ ہوجائے۔ ظاہر ہے کہ یہ اجزاء اس کے جوف میں پہنچ جاتے ہیں لیکن ان کی وجہ سے روزہ ٹوٹ جانے کا کوئی حکم موجود نہیں ہے اسی طرح خوراک کے ایسے اجزا جو اس کے منہ میں رہ گئے ہوں ان کی بھی وہی حیثیت ہے جس کا تذکرہ ہم نے ابھی پانی کے اجزا کے سلسلے میں کیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے رات کے وقت ستو کا استعمال کیا ہو (اور کلی وغیرہ نہ کی ہو جس کا اس زمانے میں رواج نہیں تھا) تو لازمی امر ہے کہ صبح کے وقت اس کے دانتوں میں اس کے کچھ اجزا ضرور باقی رہ گئے ہوں گے اور کسی نے اسے ان اجزاء کو خلال اور کلی کرنے کے ذریعہ پوری طرح نکال دینے کا حکم نہیں دیا جس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایسے اجزاء کا کوئی حکم نہیں ہے یعنی ان کے نگل لینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔

کیا روزہ دار کے منہ میں مکھی جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے؟

اگر مکھی روزہ دار کے منہ میں پہنچ جائے جبکہ اس میں روزہ دار کے اپنے ارادے کا دخل نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کا روزہ نہیں ٹوٹے گا اس لیے کہ عادۃً ایسی صورت حال سے بچاؤ نہیں ہو سکتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ مکھی کے پیٹ میں پہنچ جانے کے خطرے کے پیش نظر روزہ دار کو منہ بند رکھنے اور کلام نہ کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اس بنا پر مکھی کے داخل ہو جانے کی صورت گرد و غبار اور دھوئیں کے حلق کے اندر پہنچ جانے کے مشابہ ہے اور اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا لیکن یہ صورت اس حالت کے مشابہ نہیں ہے جس میں کسی روزہ دار کے منہ میں زبردستی پانی انڈیل دیا جائے۔ ایسی صورت میں اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا اس لیے کہ اس میں عادت کو کوئی دخل نہیں ہے۔

جبکہ ہم نے مکھی کے داخل ہونے کا جو مسئلہ بیان کیا ہے اس میں سلام کے لیے منہ کھولنا عام عادت پر مبنی ہے اور جس سے عادۃً بچنا مشکل ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اس سلسلے میں اپنے بندوں پر تخفیف کر دی ہے۔ قول باری ہے (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی پیدا نہیں کی ہے)

رہی جنابت تو وہ صحت صوم کے لیے مانع نہیں ہے (فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیوی سے ہمبستری کو رات کی ابتدا سے انتہا تک مطلق رکھا ہے۔ اب یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص آخر شب ہمبستری کا عمل کرے گا اور طلوع فجر کے ساتھ ہی اس سے فراغت ہو گی تو ایسی صورت میں وہ جنابت کی حالت میں صبح کرے گا اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) کے ذریعے اس کے روزے کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔

علاوہ ازیں حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسی جنابت کی حالت میں جو احتلام کی وجہ سے لاحق نہیں ہوتی تھی (بلکہ ہمبستری کی وجہ سے ہوتی تھی) صبح کرتے اور پھر اس دن کا روزہ رکھ لیتے۔ ابو سعید نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (ثلاث لا یفطرن الصائم القیٔ والحجامۃ والاحتلام) ظاہر ہے کہ احتلام سے جنابت لاحق ہو جاتی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی حالت میں روزے کی صحت کا حکم صادر فرما دیا ہے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ جنابت روزے کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (من اصبح جنبًا فلا یصوم من یومہ، جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی وہ ہرگز اس دن کا روزہ نہ رکھے)

لیکن جب حضرت ابو ہریرہؓ کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے متعلق بتایا گیا تو آپ نے فرمایا: "مجھے اس کے متعلق کوئی علم نہیں ہے۔" مجھے تو فضل بن عباس نے یہ حدیث سنائی ہے۔" حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول آپ کی اپنی روایت کی تضعیف کر رہا ہے۔ اس لیے کہ آپ نے شروع میں یہ فرمایا: رب کعبہ کی قسم! میں نے یہ نہیں کہا ہے کہ جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی اس کا روزہ ٹوٹ گیا، رب کعبہ کی قسم! محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے یہ فرمایا ہے اور میں اس کے متعلق پوچھنے والے کو یہ فتویٰ دیتا ہوں کہ اس کا روزہ نہیں رہا۔"

جب آپ کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت سنائی گئی تو آپ نے اپنی ذمہ داری سے برأت کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا: "مجھے اس کے متعلق کوئی علم نہیں ہے۔ مجھے تو اس بارے میں فضل بن عباس نے بتایا تھا۔" حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے اپنے فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا۔ ہمیں یہ روایت عبدالباقی نے کی ہے، انھیں اسماعیل بن فضل نے، انھیں عمرو بن الہیثم نے، انھیں ہشام نے قتادہ سے روایت کی، قتادہ نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اپنے اس فتویٰ سے رجوع کر لیا تھا کہ جس شخص نے جنابت کی حالت میں صبح کی تو وہ اس دن کا روزہ نہ رکھے۔

اس بنا پر اگر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ثابت تسلیم بھی کر لی جائے تو یہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت کی معارض نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مراد اس سے یہ ہو کہ جو شخص صبح کے وقت ایسا فعل کرے جو جنابت کا موجب ہو مثلاً وہ صبح کے وقت اپنی بیوی سے مباشرت کرے تو اس کا روزہ نہیں ہوگا۔ اگر ہمارے لیے دو روایتوں کی تصحیح اور ان دونوں پر عمل پیرا ہونا ممکن ہو تو ہم ان دونوں پر اس حد تک عمل پیرا ہوں گے جس حد تک ان میں تعارض پیدا نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت اس طرح قابلِ عمل ہو سکتی ہے کہ اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے ساتھ مخصوص کر دیا جائے کیونکہ ان دونوں امہات المومنین نے اس کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی طرف کی ہے اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو امت کے لیے معمول بہ قرار دیا جائے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضرت ابوہریرہ کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حکم میں دوسروں کے ساتھ مساوات اور شرکت نقل کی گئی ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابوہریرہ نے حضرت عائشہ اور حضرت ام سلمہ کی روایت سن کر فرمایا تھا کہ مجھے اس کے متعلق کوئی علم نہیں ہے۔ مجھے تو یہ بات فضل بن عباس نے بتائی ہے۔ حضرت ابوہریرہ نے یہ نہیں فرمایا کہ ان دونوں کی روایت میری روایت کی معارض نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کی روایت کا انحصار حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پر ہے اور میری روایت باقی تمام لوگوں کے لیے ہے۔

حضرت ابوہریرہ کے بیان سے معترض کی تاویل باطل ہو جاتی ہے۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم جملہ احکام شریعت میں امت کے مساوی اور شریک ہیں سوائے ان احکام کے جو اللہ تعالیٰ نے آپ کی ذات کے ساتھ خاص کر دیے اور امت کو ان کی اطلاع دے کر بقیہ احکام سے انھیں جدا کر دیا۔ ارشاد باری ہے (فَاتَّبِعُوْهُ، رسول کی پیروی کرو) اسی طرح قول باری ہے (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ۔ تمھارے لیے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے)

درج بالا سطور میں ہم نے جن امور کا تذکرہ کیا ہے۔ رمضان میں دن کے وقت ان سے امساک یعنی باز رہنا روزے کا حصہ ہے اور جو اللہ تعالیٰ کے اس قول (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى اللَّيْلِ) اور قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) میں مطلوب و مراد ہے۔ اس لیے ان چیزوں سے امساک صوم لغوی اور صوم شرعی دونوں میں داخل ہے اور جو باتیں امساک کے مفہوم میں شامل نہیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ روزے کی شرائط میں داخل ہیں۔

ہماری مذکورہ صورتوں میں امساک اس وقت تک صوم شرعی نہیں بنے گا جب تک یہ شرطیں نہیں پائی جائیں گی، وہ چیزیں ہیں اسلام، بلوغت اور نیت صوم۔ نیز عورت ہونے کی صورت میں حیض سے پاکی۔ ان شرائط میں سے ایک شرط بھی اگر موجود نہ پائی جائے تو اس حالت میں امساک کو صوم شرعی نہیں کہا جائے گا۔ رہ گئی اقامت اور صحت تو یہ دونوں چیزیں روزے کے لزوم کی شرطیں ہیں۔ سفر اور مرض کا وجود روزے کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ یہ دونوں چیزیں بطریق وجوب روزے کے لزوم کی منافی ہیں اس لیے اگر مریض اور مسافر روزہ رکھ لیں تو ان کا روزہ درست ہو جائے گا۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ بلوغت لزوم صوم کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی وجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے (رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتّٰی یستیقظ، وعن المجنون حتی یفیق وعن الصبی حتّٰی یحتلم، تین قسم کے انسان مرفوع القلم ہیں۔ نیند میں پڑا ہوا انسان

جب تک بیدار نہ ہو جائے، دیوانہ جب تک دماغی حالت درست نہ ہو جائے اور بچہ جب تک بالغ نہ ہو جائے۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نابالغ کو تمام عبادتیں معاف ہیں۔ اسی طرح روزہ بھی لازم نہیں ہونا چاہیے۔ البتہ قریب البلوغ لڑکے کو تعلیم کے طور پر روزہ رکھنے کا حکم دیا جا سکتا ہے تاکہ اس میں اس کی عادت پیدا ہو اور اسے اس کی مشق کا موقعہ ملے۔ ارشاد باری ہے (قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا اے ایمان والو! اپنے آپ کو اور اپنے اہل کو جہنم کی آگ سے بچاؤ) اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا کہ اس کا مفہوم ہے کہ انہیں تعلیم دو اور اسلامی آداب سے روشناس کراؤ۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (مُروهم بالصلوٰة لسبع واضربوهم عليها لعشر۔ اپنے بچوں کو جب وہ سات برس کے ہو جائیں نماز پڑھنے کے لیے کہو اور جب وہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز نہ پڑھنے کی صورت میں ان کی پٹائی کرو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم اس وجہ سے نہیں تھا کہ بچے اس عمر میں نماز کے مکلف ہیں بلکہ یہ حکم تعلیم اور تادیب کے طور پر تھا۔

اسلام کی شرط تو اس وجہ سے ہے کہ یہ بندے کے فعل کی صحت کے لیے بنیاد ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ اگر تم شرک کرو گے تو تمہارے سارے اعمال اکارت جائیں گے) اس بنا پر کوئی نیکی اس وقت تک کارآمد نہیں ہوگی جب تک کہ نیکی کرنے والے میں مومن ہونے کی شرط موجود نہ ہو۔

رہی عقل کی شرط تو اگر اس کے ساتھ نیت اور ارادہ مفقود ہو تو یہ صورت حال نیت کے فقدان کی بنا پر روزے کی صحت کی نفی کر دے گی۔ اگر اس کے ساتھ رات کے وقت سے نیت صوم پائی جائے پھر عقل گم ہو جائے تو یہ صورت حال اس سے روزے کی نفی نہیں کرے گی۔ ہم نے یہ جو کہا ہے کہ نیت روزے کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ روزہ شرعی روزہ اسی وقت بنے گا جب روزہ دار کی نیت تقرب الٰہی کی ہو۔ اور کوئی تقرب یا نیکی اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک اس میں نیت اور ارادہ کو دخل نہ ہو۔

ارشاد باری ہے (لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَٰكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ نہ ان کے گوشت اللہ کے ہاں پہنچتے ہیں نہ خون، مگر اسے تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے) اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی کہ اس کے امر کی موافقت کی جستجو تقویٰ کی شرط ہے۔ اب جبکہ اس کے متقی ہونے کی شرط اس کا فرض روزہ رکھنا ٹھہرا تو یہ بات نیت کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی اس لیے کہ تقویٰ اللہ تعالیٰ کے امر کی

موافقت کی جستجو اور اس کے ارادے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

ارشاد باری ہے (وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ انہیں اس کے سوا اور کسی بات کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی عبادت اس طرح کریں کہ دین کو اسی کے لیے خالص رکھیں) اور دین کو اللہ کے لیے خالص رکھنا اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ اس سے اللہ کی ذات کا قصد کیا جائے اور اس کے سوا کسی اور کے ارادے سے پوری طرح منہ موڑ لیا جائے۔ نیتوں کے ساتھ فرض عبادتوں کے تعلق کے بارے میں یہ چند اصولی باتیں ہیں۔

مسلمانوں کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نماز، زکوٰۃ، حج اور کفارات کی ایک شرط یہ ہے کہ ان کی انجام دہی کی نیت دل میں پیدا ہو اس لیے کہ یہ ایسے فرائض ہیں جو مقصود بالذات ہیں اس بنا پر روزے کا حکم بھی بعینہٖ اسی علت کی بنا پر یہی ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ روزے اور تمام دوسری فرض عبادتوں میں نیت کی شرط کے ثبوت کے لیے آپ نے جو دلائل پیش کیے ہیں ان سے یہ لازم آتا ہے کہ طہارت میں بھی نیت کی شرط ہو اس لیے کہ وہ بھی ایک فریضہ ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ آپ نے جو کچھ کہا صورت حال اس طرح نہیں ہے اس لیے طہارت مقصود بالذات فریضہ نہیں ہے۔ اس سے مقصود دوسری عبادت ہوتی ہے جس کے لیے اسے شرط قرار دیا جاتا ہے۔ اس لیے ہم سے کہا گیا ہے کہ "طہارت کے بغیر نماز نہ پڑھو" جس طرح کہ یہ کہا گیا ہے "نجاست سے پاکیزگی کے بغیر نماز نہ پڑھو یا ستر عورت کے بغیر نماز نہ پڑھو" اس لیے یہ باتیں مفروض بالذات نہیں ہیں اس لیے ان میں نیت کا دل میں پیدا کرنا لازم نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب خود نیت کسی دوسری عبادت کے لیے شرط ٹھہری اور مفروض بالذات نہیں ہوئی اس لیے یہ نیت بغیر اس بات کے درست ہوگئی کہ اس کے لیے کوئی اور نیت دل میں پیدا کی جائے۔ اس بنیاد پر ایسے فرائض جو مقصود بالذات ہیں اور ایسے فرائض جو دوسرے فرائض کے لیے شرط کا کام دیتے ہیں اور مفروض بالذات نہیں ہیں دونوں کے حکم ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ جب پانی کے ذریعے طہارت دوسری عبادتوں کے لیے شرط ٹھہری نیز یہ کسی کا بدل بھی قرار نہیں پائی اس بنا پر اس میں نیت کرنا لازم نہیں ہوا لیکن اس استدلال سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہم تیمم کے لیے نیت نہ کریں اس لیے کہ تیمم پانی کا بدل ہے اس بنا پر یہ اسی وقت ذریعۂ طہارت بنے گا جب کہ نیت اس کا جز بن جائے۔ کیونکہ تیمم بذاتہٖ ذریعہ طہارت نہیں ہے بلکہ یہ ایک اور ذریعۂ طہارت یعنی پانی کا بدل ہے۔

امت کا اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر ایسا روزہ جو واجب فی الذمہ ہو اس کی صحت

کی شرط یہ ہے کہ اس کے لیے نیت کی جائے۔ اس لیے رمضان کے روزوں کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ ان کی صحت کے لیے نیت شرط قرار دی جائے۔

امام زفر نے اسقاط نیت کے لحاظ سے رمضان کے روزوں کو طہارت کے مشابہ قرار دیا ہے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ طہارت متعین اعضاء میں فرض کی گئی ہے۔ اس لیے روزہ اس حیثیت سے اس کے مشابہ ہو جائے گا وہ بھی ایسے وقت میں فرض کیا گیا ہے جو صرف اسی کے لیے متعین و مخصوص ہے۔

لیکن دوسرے تمام فقہاء کے نزدیک امام زفر کا یہ طرز استدلال درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس علت کا ذکر امام زفر نے طہارت میں کیا ہے وہ روزہ میں موجود نہیں ہے کیونکہ انھوں نے طہارت کی یہ علت قرار دی ہے کہ وہ خاص جگہ یعنی جسم کے خاص اعضاء میں فرض کی گئی ہے اور یہ مفہوم روزہ میں موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ روزہ خاص جگہ کے لیے موضوع نہیں ہے بلکہ وہ ایک وقت معین کے لیے موضوع ہے۔

نیز امام زفر کی بیان کردہ علت طواف کعبہ کی صورت میں ٹوٹ جاتی ہے۔ اس لیے کہ طواف ایک معین جگہ میں فرض کیا گیا ہے۔ اگر کوئی قرض خواہ اپنے مقروض کا پیچھا کرتے ہوئے یوم النحر یعنی قربانی کے دن بیت اللہ کا چکر لگالے تو اس کا یہ چکر طواف زیارت نہیں کہلائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص بیت اللہ کے گرد اور صفا و مروہ کے درمیان لوگوں کو پانی پلاتا پھرے تو اس کا یہ عمل اس پر فرض شدہ عمل کے قائم مقام نہیں ہوگا۔

اب اگر یہ علت اپنے معلول یعنی طواف اور سعی میں متعلقہ حکم کی موجب نہیں بن سکتی تو پھر جہاں یہ علت سرے سے موجود نہ ہو وہاں اس کا متعلقہ حکم کی موجب نہ بننا بطریق اولیٰ ہوگا۔ نیز جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں طہارت اس حیثیت سے روزے سے جدا ہے کہ یہ مقروض بالذات نہیں ہے یہ تو دوسری عبادتوں کے لیے صرف شرط ہے جو کسی اور کا بدل نہیں۔ اس لیے اس میں نیت کا شرط ہونا ضروری نہیں ٹھہرا۔ گویا کہ یوں کہا گیا "تم نماز نہ پڑھو مگر اس وقت جب تم حدث اور نجاست سے پاک ہو" یا "تم نماز نہ پڑھو مگر اس وقت جب تمھارے اندر ستر عورت پائی جائے" اب نجاست کو دھونے اور ستر عورت کے لیے نیت شرط نہیں ہے۔

اسی طرح پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنے کے لیے نیت شرط نہیں ہے۔ رہا روزہ تو وہ مقصود بالذات فرض ہے جس طرح کہ وہ تمام فرائض جن کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں اس بنا پر نیت کا

دل میں پیدا کرنا اس کی صحت کے لیے شرط ہے۔

ایک اور پہلو ملاحظہ کیجیے: ہمیں یہ معلوم ہے کہ صوم کی دو قسمیں ہیں۔ صوم لغوی اور صوم شرعی اور یہ دونوں ایک دوسرے سے صرف اس نیت کی بنا پر جدا ہوتے ہیں۔ جس کی شرائط کا ہم نے پہلے ذکر کردیا ہے۔ روزہ میں جب نیت نہیں ہوگی تو یہ روزہ لغوی طور پر تو صوم کہلائے گا لیکن اس میں شریعت کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اسی بنا پر رمضان کے روزوں میں نیت کا اعتبار کیا گیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص غیر رمضان میں ان چیزوں سے امساک کرے جن سے ایک روزہ دار باز رہتا ہے لیکن روزے کی نیت نہ ہو تو اس کا یہ امساک صوم شرعی نہیں کہلائے گا۔ نفلی روزہ اس حیثیت سے رمضان کے روزے کے مشابہ ہے کہ اس میں رات سے نیت نہ کرنے کی گنجائش ہے جس طرح کہ رمضان کے روزے میں ہے۔ اب جبکہ ایک شخص صرف امساک کے ذریعے نیت کے بغیر نفلی روزہ دار نہیں کہلا سکتا اسی طرح یہ ضروری ہے کہ رمضان کے روزے کی بھی یہی حیثیت ہو۔

امام زفر کے استدلال کی بنا پر ان پر یہ لازم آتا ہے کہ وہ ایسے شخص کو جو رمضان میں چند دن کھائے پیے بغیر بے ہوشی کی حالت میں رہا ہو، روزہ دار قرار دیں اس لیے کہ امساک کا وجود پایا گیا، اگر کوئی شخص اس صورت حال کا قائل ہو جائے تو یقیناً وہ ایک بہت ہی ناپسندیدہ بات کا قائل ہو جائے گا۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ روزہ دار کو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ ہر روز یا تو رات سے یا زوال سے قبل تک روزے کی نیت کرے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم یہ بیان کر آئے ہیں کہ رمضان کا روزہ نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا اور جب اسے مہینے کی پہلی تاریخ میں نیت کی ضرورت ہے تو دوسری تاریخ یعنی دوسرے دن بھی ایسا ہونا واجب ہے اس لیے کہ روزہ دار رات ہوتے ہی روزے سے نکل آتا ہے اور جب روزے سے نکل آئے تو دوبارہ داخل ہونے کے لیے نیت کی ضرورت ہوگی۔

امام مالک کا یہ قول ہے کہ جس روزے کا وجوب معین نہ ہو تو ایسا روزہ اسی وقت درست ہوگا جب رات سے اس کی نیت کی جائے گی اور جس روزے کا وجوب ایک معین وقت میں ہو جس کے متعلق اسے علم ہو کہ وہ اس وقت روزے سے ہوگا تو اس بنا پر وہ نیت کرنے سے مستغنی ہوگا یعنی اسے نیت کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ مثلاً ایک شخص یہ کہے کہ میں اللہ کے لیے ایک مہینہ لگاتار روزے رکھوں گا۔ پھر اس نے مہینے کے پہلے دن روزہ رکھ لیا تو نیت کے بغیر بقیہ ایام کے روزے بھی درست ہو جائیں گے۔ امام لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر نفلی روزہ میں روزہ دار نے دن کے آخری حصے میں بھی نیت کر لی تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔ ثوری نے ابراہیم نخعی کا قول نقل کیا ہے کہ ایسے روزہ دار کو آئندہ کا اجر مل جائے گا۔ یہی حسن بن صالح کا مسلک ہے۔ رمضان کے روزے کے متعلق ثوری کا یہ مسلک ہے کہ اس کے لیے رات سے نیت کرنے کی ضرورت ہے۔ امام اوزاعی نے کہا ہے کہ رمضان کے روزے میں اگر روزہ دار نے نصف النہار کے بعد بھی نیت کر لی تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ ہر واجب روزے میں خواہ وہ رمضان کا ہو یا غیر رمضان کا رات سے نیت کرنا ضروری ہے اس کے بغیر روزہ درست نہیں ہوگا۔ البتہ نفلی روزے میں اگر زوال سے پہلے نیت کر لے تو روزہ درست ہو جائے گا۔ جو لوگ پورے رمضان کے روزوں کے لیے ایک دفعہ نیت کے قائل ہیں ان کے قول کے بطلان پر ہمارا وہ استدلال دلالت کرتا ہے جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے کہ دوسرے دن کے روزے میں نئے سرے سے دخول ہوتا ہے اس لیے کہ رات آتے ہی وہ پہلے دن کے روزے سے باہر نکل آتا ہے اب دوسرے دن کے روزے میں دخول کے لیے اسے نئے سرے سے نیت کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے بغیر دخول درست نہیں ہوتا۔ اس بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ پہلے دن کی طرح دوسرے دن کے روزے کی صحت کے لیے نئے سرے سے نیت کو شرط قرار دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پہلی نیت ہی کافی ہے جو کہ پورے مہینے کے لیے ہوتی ہے جس طرح نماز کی ابتدا میں نیت کافی ہوتی ہے اور ہر رکعت کے لیے نئے سرے سے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک بات یہ ہے کہ جس طرح ایک نماز کی رکعتوں کے درمیان دوسری نماز کی خلل اندازی نہیں ہوتی اسی طرح رمضان کے روزوں میں دوسرے کسی روزے کی خلل اندازی نہیں ہوتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر پورے مہینے کے روزوں کے لیے ایک نیت کی کفایت کا جواز ہوتا تو ساری عمر کے روزوں کے لیے بھی ایک ہی نیت جائز ہوتی۔ مگر چونکہ یہ بات غلط اور باطل ہے اور اس کے لیے پہلے دن روزے کی نیت کرنا ضروری ہوتا ہے اس لیے پورے مہینے کے روزوں کی نیت کرنا درست نہیں ہوگا جس طرح کہ ساری عمر کے روزوں کے لیے ایک دفعہ نیت کر لینا درست نہیں ہے رہ گئی نماز کے ساتھ اس کی مشابہت تو یہ ایک بے معنی بات ہے کیونکہ نماز کے لیے ایک دفعہ نیت اس لیے کافی ہوتی ہے کہ ایک نماز کے تمام افعال ایک ہی تحریمہ کے ذریعے سرانجام پاتے ہیں۔

کیا آپ نہیں دیکھتے کہ تحریمہ کے بعد ایسا نہیں ہوتا کہ اس نماز کا کچھ حصہ درست ہو جائے اور کچھ باطل ہو جائے اس بنا پر اس نماز کی رکعتوں کی بنا اس ایک تحریمہ پر ہوتی ہے۔ اگر نمازی ایک رکعت چھوڑ کر

نماز سے باہر نکل آئے تو اس کی پوری نماز باطل ہو جاتی ہے ۔ اس کے برعکس اگر روزہ دار رمضان کے درمیان ایک روزہ چھوڑ دے تو اس وجہ سے اس کے پورے مہینے کے روزے باطل قرار نہیں دیے جاتے ۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے ۔ نمازی نماز کی ایک رکعت ادا کرنے کے بعد نماز سے باہر نہیں آ جاتا بلکہ نماز کے اندر ہی ہوتا ہے اسی لیے اسے نئی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی ۔ کیونکہ نیت کی ضرورت تو نماز میں داخل ہونے کے لیے پیش آتی ہے ۔ اس کے برعکس رات آتے ہی روزہ دار روزے سے باہر نکل آتا ہے ۔

اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا اقبل اللیل من ھٰھنا وغابت الشمس فقد افطر الصائم ، جب رات اس جگہ یعنی افق سے ظاہر ہو جائے اور سورج غروب ہو جائے تو روزہ دار کا روزہ کُھل جاتا ہے) اس لیے پہلے دن کے روزے سے باہر نکل آنے کے بعد اسے دوسرے دن کے روزے میں داخل ہونے کی ضرورت ہوتی ہے اور یہ دخول نئی نیت کے بغیر درست نہیں ہوتا ۔

ہمارے اصحاب یعنی احناف نے ہر ایسے روزے میں جو مستحق العین ہو یعنی وہ ایک وقت معین میں فرض ہو، رات سے نیت نہ کرنے کی اجازت اس لیے دی ہے بشرطیکہ زوال سے پہلے پہلے نیت کر لے کہ اس کی وجہ یہ قول باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اب اس شخص کو شہود رمضان ہو گیا ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ اس کے روزے رکھنے پر مامور ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ جس فعل پر مامور ہوا ہے اگر اسے انجام دے دے تو اس کا یہ فعل درست ہو جائے ۔

سنت سے اس کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے عاشورہ کے دن مدینہ کی بالائی آبادی کو یہ پیغام بھیجا کہ جس شخص نے صبح کچھ کھا لیا ہے وہ باقی دن کچھ نہ کھائے، اور جس نے کچھ نہیں کھایا وہ روزہ رکھ لے ۔ آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے کھا لینے والوں کو قضا روزہ رکھنے کا حکم دیا تھا ۔

یہ روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی ، انھیں احمد بن علی بن مسلم نے ، انھیں محمد بن منہال نے ، انھیں یزید بن ربیع نے ، انھیں شعبہ نے قتادہ سے ، قتادہ نے عبدالرحمٰن بن مسلمہ سے ، انھوں نے اپنے چچا سے ، چچا نے کہا کہ میں عاشورہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ آیا تم لوگوں نے آج روزہ رکھا ہے ، سب نے نفی میں جواب دیا ۔ اس پر آپ نے فرمایا ، آج کا دن پورا کر لو اور پھر روزہ قضا کرو ۔

اس حدیث کی دو باتوں پر دلالت ہوئی ۔ پہلی بات یہ ثابت ہوئی کہ عاشورہ کا روزہ فرض تھا اسی لیے آپ نے ان لوگوں کو اس کی قضا کا حکم دیا جنھوں نے صبح سے کچھ کھا لیا تھا ۔ دوسری بات یہ ثابت

ہوئی کہ آپ نے کھا لینے والوں اور کچھ نہ کھانے والوں کے درمیان فرق کرتے ہوئے پہلے گروہ کو شام تک کچھ نہ کھانے اور دوسرے گروہ کو روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ ایسا روزہ جس کے لیے دن معین ہو اس میں رات سے نیت نہ کرنا جائز ہے کیونکہ اگر ایسے روزے کی صحت کے لیے رات سے نیت کرنے کی شرط ہوتی تو آپ کچھ نہ کھانے والوں کو روزہ رکھ لینے کا حکم نہ دیتے۔ اور ان لوگوں کی حیثیت کھا لینے والوں کی طرح ہوتی یعنی ان کا روزہ درست نہ ہوتا اور انھیں بھی قضا کرنے کا حکم ملتا۔ اس سے ہماری یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسا روزہ جو مستحق العین ہو یعنی ایک وقت معین میں فرض ہو اس کے لیے رات سے نیت کا وجود شرط نہیں ہے اور ایسے روزہ دار کے لیے دن کے بعض حصے میں نیت کر لینا جائز ہے۔

اگر درج بالا استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں رات سے ترک نیت کی گنجائش اس لیے ہوئی کہ جس وقت لوگوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہنچا روزے کی فرضیت اسی وقت سے شروع ہوئی۔ اس وقت سے پہلے فرضیت نہیں شروع ہوئی تھی بلکہ اس کی فرضیت دن کے بعض حصے میں جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام گیا تھا شروع ہوئی تھی اس بنا پر رات سے نیت نہ کرنا ان کے لیے جائز ہوگیا لیکن روزے کی فرضیت کے ثبوت کے بعد اس کے سوا اور کسی بات کی گنجائش نہیں رہی کہ رات ہی سے اس کے لیے دل میں نیت پیدا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر رات سے دل میں نیت کا پیدا کر لینا روزے کی صحت کے لیے شرط ہے تو پھر نیت کا عدم وجود روزے کی صحت سے مانع ہوگا، جس طرح کہ ترک اکل روزے کی صحت کی شرائط میں سے ہے اور وجود اکل روزے کی صحت سے مانع ہے۔ پھر اس میں اس صورت حال میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے کہ خواہ روزے کی فرضیت کی ابتدا دن کے بعض حصے میں ہوئی ہو یا خواہ اس کی فرضیت پہلے سے معلوم ہو دونوں صورتوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کو جنھوں نے صبح سے کچھ کھا لیا تھا بقیہ دن کچھ نہ کھانے اور اس کے ساتھ روزہ قضا کرنے کا حکم دیا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ترک اکل روزے کی صحت کے لیے شرط ہے لیکن آپ نے رات سے روزے کی نیت نہ کرنے والوں کو قضا کرنے کا حکم نہیں دیا بلکہ ان کے روزے کی صحت کا حکم لگا دیا جب کہ انھوں نے یہ روزہ دن کے بعض حصے میں شروع کیا تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایسا روزہ جو ایک وقت معین میں فرض ہو اس کے لیے رات سے دل میں نیت پیدا کرنے کی شرط نہیں ہے۔

یہی مثال اس کے نظائر کے لیے اصل اور بنیاد بن گئی۔ مثلاً ایک شخص اپنے اوپر کسی خاص دن میں روزہ واجب کرے تو اگر وہ رات سے نیت نہ بھی کرے بلکہ زوال سے پہلے پہلے دن کے کسی حصے میں نیت کرے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عاشورہ کے روزے کی فرضیت رمضان کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے اس لیے ایک منسوخ حکم سے اس روزے پر استدلال کیسے درست ہو گا جو فرض ہے اور جس کا حکم ثابت و متحقق ہے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگرچہ اس کی فرضیت منسوخ ہو چکی ہے لیکن اپنے نظائر پر اس کی دلالت منسوخ نہیں ہوئی۔

آپ دیکھتے نہیں کہ نماز میں بیت المقدس کی طرف منہ کرنا اگرچہ منسوخ ہو چکا ہے لیکن اس کی وجہ سے نماز کے دوسرے تمام احکام منسوخ نہیں ہوئے۔ اسی طرح صلوٰۃ اللیل یعنی تہجد کی فرضیت اگرچہ منسوخ ہو گئی ہے لیکن نماز کے باقی ماندہ تمام احکام اسی طرح ثابت ہیں اور اس کی منسوخی اللہ تعالیٰ کے اس قول (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ قرآن میں جہاں سے میسّر ہو قراءت کرو) سے حسب منشا قراءت کے وجوب میں اختیار کے ثبوت پر استدلال سے مانع نہیں ہوئی اگرچہ اس آیت کا نزول بنیادی طور پر صلاۃ اللیل کے سلسلے میں ہوا تھا۔

فقہاء کا یہ قول کہ اگر روزہ دار زوال سے پہلے پہلے روزے کی نیت کرے گا تو روزہ درست ہو جائے گا۔ زوال کے بعد نیت کرنے پر روزہ درست نہیں ہو گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت ہے کہ آپ نے مدینہ کے بالائی حصے میں رہنے والوں کو یہ پیغام بھیجا تھا کہ (عاشورہ کے دن روزہ رکھنے کے سلسلے میں) جس شخص نے غداء نہیں کیا یعنی کھانا نہیں کھایا وہ روزہ رکھے اور جس نے ایسا نہیں کیا وہ باقی ماندہ دن کھانے پینے سے باز رہے۔

غداء زوال سے پہلے پہلے تک ہوتا ہے۔ پھر حدیث میں 'غداء' کا ذکر دو میں سے ایک وجہ کی بنا پر ہوا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ آپ نے یہ بات دن کے اوّل حصے میں زوال سے پہلے پہلے فرمائی تھی یا اس وجہ سے کہ آپ نے لوگوں کے سامنے یہ واضح کر دیا کہ نیت کے جواز کا تعلق اس صورت سے ہے کہ اس کا وجود زوال سے پہلے پہلے ایسے وقت میں ہو جائے جو دن کا پہلا حصہ کہلاتا ہے۔

اگر زوال سے ماقبل اور اس کے مابعد کا حکم ایک جیسا ہوتا تو آپ صرف اکل کے ذکر پر اکتفاء فرماتے اور دن کے اول حصے کا ذکر نہ کرتے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لفظ سے حاصل ہونے والے فائدے اور معنی کا لحاظ رکھا تو اب یہ بات واجب ہو گئی کہ زوال سے پہلے اور زوال کے بعد

کے حکم میں فرق رکھا جائے تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا کوئی لفظ بے فائدہ نہ رہے۔

نفلی روزے میں رات سے نیت نہ کرنے کی اجازت اس لیے دی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث مروی ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں اسمٰعیل بن فضل بن موسٰی نے، انھیں مسلم بن عبدالرحمٰن سلمی بلخی نے، انھیں عمرو بن ہارون نے یعقوب بن عطاء سے روایت کی ہے، یعقوب نے اس کی روایت اپنے والد سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بعض دفعہ صبح کے وقت اٹھتے اور روزے کا کوئی پکا ارادہ نہ ہوتا۔ پھر دل میں کوئی بات آتی اور آپ روزہ رکھ لیتے، حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے گھر تشریف لاتے اور پوچھتے کہ کھانے کے لیے کچھ ہے اگر ہوتا تو کھا لیتے ورنہ فرماتے کہ چلو میں روزہ رکھ لیتا ہوں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر روزہ دار نے رات سے روزے کا پکا ارادہ نہیں کیا یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو وہ دن کے ایک حصے میں روزے کے بغیر پایا جائے گا ایسی صورت میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جس نے کچھ کھا لیا ہو اس لیے اس کا اس دن کا روزہ درست نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آپ نے نفلی روزے کی ابتداء دن کے ایک حصے میں کی، جیسا کہ درج بالا حدیث میں ذکر ہو چکا ہے اور فقہاء نے بھی اس پر اتفاق کیا ہے اور انھوں نے دن کے اس حصے کو جو نیتِ صوم سے خالی گزر گیا اس دن کے روزے کی صحت کے لیے مانع قرار نہیں دیا۔ اور جب یہ صورت حال نفلی روزے کی صحت سے مانع نہ ہونے کی حیثیت سے اس صورتِ حال کی طرح نہیں ہوئی جس میں کوئی شخص دن کے اول حصے میں کچھ کھا لے کہ یہ دوسری صورت لامحالہ صحتِ صوم سے مانع ہے، تو اسی طرح صوم مستحق العین یعنی معین وقت میں فرض روزے میں روزے کی نیت کا نہ ہونا روزہ شروع کرنے سے مانع نہیں ہوگا۔ اور روزے کی ابتدا میں نیت کا نہ ہونا دن کی ابتدا میں کچھ کھا لینے کے مترادف نہیں ہوگا جس طرح کہ نفلی روزے میں اس کا حکم گزر چکا ہے۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اگر ایک شخص نے رات سے روزے کی نیت کر لی پھر اس کی نیت غائب ہو گئی تو اس کی نیت کا غائب ہو جانا اس کے روزے کی صحت کے لیے رکاوٹ نہیں بنے گا۔ نیز روزے کی بقا کے لیے نیت کا مسلسل ساتھ رہنا شرط نہیں ہے (یعنی یہ ممکن ہے کہ روزہ دار کے ذہن سے روزے کی نیت پوشیدہ یا غائب ہو جائے یا اس کا دھیان روزے کی طرف نہ رہے۔ ان تمام صورتوں میں اس کے روزے پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا)

اسی بنا پر بعض روزوں میں ان پر دلالت کی موجودگی کے مطابق دن کے اول حصے میں نیت نہ کرنے کو جائز کر دیا گیا ہے۔ اور یہ چیز اس کے روزے کی صحت کے لیے مانع نہیں قرار دی گئی ہے۔ اب اگر کسی نے دن کے اول حصے میں کچھ نہ کھایا اور آخری حصے میں کھا لیا تو اس سے اس کا روزہ باطل ہو جائے گا اور اس طرح وجود اکل نیت کے غائب ہو جانے کے بمنزلہ قرار نہیں پایا اس لیے ابتدا میں یا آخری حصے میں کھا لینے کا حکم ایک جیسا ہو گیا لیکن نیت کے سلسلے میں اس میں فرق ہو گا۔

اس لحاظ سے دن کے اول حصے میں نیت کا نہ ہونا اور کھانے کے فعل کا پایا جانا دو الگ چیزیں ہو گئیں (اور اس طرح ان دونوں حالتوں کا حکم بھی الگ الگ ہو گیا) اور اس بات کی صحت میں کوئی امتناع نہیں کہ دن کے اول حصے میں وہ روزے کی نیت نہ کرے اور پھر اس کے بعض حصے میں نیت کرے تو بے نیت گزرے ہوئے حصے پر بھی اسی طرح روزے کا حکم لگا دیا جائے جس طرح نیت کے غائب ہو جانے کی صورت میں گزرنے والے حصوں پر روزے کا حکم لگا دیا جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص کے لیے نماز میں داخل ہونا اسی وقت درست ہوتا ہے جب کہ اس کے ساتھ نیت بھی ہو، تو اسی طرح روزہ کا حکم بھی ہونا چاہیے۔ اس سے کہا جائے گا کہ یہ قیاس غلط ہے اس لیے کہ مسلمانوں کے درمیان اس شخص کے روزے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے جس نے رات سے روزے کی نیت کر لی پھر سو گیا اور صبح ہونے تک سوتا رہا۔ ایسے شخص کا روزہ مکمل اور درست قرار پائے گا اگرچہ روزے میں داخل ہونے کے وقت نیت صوم ساتھ نہیں تھی۔

اس کے برعکس اگر کسی نے نماز کی نیت کی پھر کسی اور کام میں لگ گیا اور اس کے بعد تحریمہ باندھ لیا تو اس کی نماز اس وقت تک درست نہیں ہو گی جب تک کہ وہ نماز میں داخل ہونے کے وقت نئے سرے سے نیت نہ کرے۔ اب جبکہ تمام اہل اسلام کے نزدیک نیت صوم کے ساتھ ہونا یعنی مقارنت روزے میں داخل ہونے کی شرط نہیں ٹھہری جبکہ نیت کی مقارنت نماز میں داخل ہونے کی شرط ہے تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ روزے پر بھی وہی حکم لگایا جائے جو نماز پر لگایا جاتا ہے۔ یعنی نیت کے سلسلے میں روزے کو نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ خاص کر جب کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نفلی روزہ دن کے بعض حصے میں شروع فرماتے تھے اور فقہاء نے بھی اس روایت کو قبول کیا ہے اور اس پر عمل پیرا بھی ہوئے ہیں۔

نیز ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ نیت کی مقارنت کے بغیر نفل نماز میں داخل ہونا درست نہیں ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ روزے کی نیت کو نماز کی نیت پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جس کی

کی تفصیل درج بالا سطور میں گزری۔

البتہ ایسا روزہ جو کسی کے ذمہ واجب ہو مگر یہ ایک معین وقت میں فرض نہ ہو تو اس میں رات سے نیت کا نہ کرنا درست نہیں ہے۔ اس کی اصل حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کی حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (لا صیام لمن لم یعزم علیہ من اللیل اس شخص کا روزہ نہیں ہوتا جو رات سے اس کا پکا ارادہ نہ کرے۔

اس حدیث کے عموم کا تقاضا یہ تھا کہ روزے کی تمام اقسام میں رات سے نیت کرنا ضروری ہے مگر جب معین وقت میں فرض روزے اور نفلی روزے کے متعلق شرعی دلیل قائم ہو گئی تو ہم نے اسے تسلیم کرتے ہوئے ان روزوں کے حکم کو درج بالا حدیث کے عموم سے خاص کر لیا اور باقی ماندہ روزوں کو اس عموم کے تحت رہنے دیا۔ کفارہ کے دو ماہ کے مسلسل روزے اور قضا روزے بھی اس حکم کے تحت رہے کیونکہ یہ روزے ایک وقت معین میں فرض نہیں ہوتے بلکہ جس وقت یہ شروع کیے جاتے ہیں وہی ان کے فرض کا وقت ہوتا ہے اس لیے ان کی حیثیت بھی ان روزوں کی سی ہے جو کسی کے ذمے واجب ہوتے ہیں۔

ارشاد باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے نکلنے والے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ جس شخص کو شہود رمضان حاصل ہو جائے گا اس پر روزہ لازم ہو جائے گا۔ پھر شہود رمضان کے تین پہلو ہیں اول یہ کہ اس کا علم ہو، عربی کا محاورہ ہے شاھدت کذا وکذا (میں نے فلاں فلاں چیز کا مشاہدہ کیا، یعنی مجھے اس کا علم ہوا)

دوم شہر یا آبادی کے مقام میں اقامت، جس طرح تم محاورے میں کہتے ہو، مقیم ومسافر وشاھدٌ وغائبٌ (یعنی شہر یا آبادی میں اقامت پذیر انسان کو مقیم اور شاہد کہا جاتا ہے جبکہ سفر پر گئے ہوئے انسان کو مسافر اور غائب کہا جاتا ہے)۔

سوم یہ کہ وہ شخص اہل تکلیف یعنی مکلفین میں سے ہو، اس کے متعلق ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اس آیت سے، ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس بات کے قائل ہیں کہ ابتدا میں ایام معدودات کے روزے فرض تھے پھر رمضان کی وجہ سے یہ منسوخ ہو گئے، ان ایام کی منسوخی مستفاد ہوتی ہے نیز اس آیت سے تندرست اقامت پذیر انسان کے لیے روزہ رکھنے اور فدیہ ادا کرنے کے درمیان اختیار کی بھی منسوخی ہو گئی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص کو تنہا رمضان کا چاند نظر آ جائے اس پر روزہ رکھنا لازمی ہو جاتا ہے ایک مسئلہ اور بھی نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ جس شخص کو صبح کے وقت رمضان کی آمد کا علم ہوا یا وہ بیدار

تھا اور پھر رمضان کی پہلی تاریخ کی صبح وہ تندرست ہوگیا یا وہ مسافر تھا اور صبح اپنے گھر پہنچ گیا تو ایسے تمام لوگوں پر اس دن کا روزہ لازمی ہے بشرطیکہ انھوں نے کچھ کھایا پیا نہ ہو۔ اس لیے کہ ان سب کو شہودِ رمضان حاصل ہوگیا ہے۔

آیت سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ روزے کی فرضیت صرف ایسے لوگوں کے ساتھ مخصوص ہے جنھیں اس مہینے کا شہود ہوگیا ہو، نہ کہ ان لوگوں کے ساتھ جنھیں شہود نہیں ہوا۔ اس لیے جو شخص اہلِ تکلیف میں سے نہ ہو، یا مقیم نہ ہو یا جسے رمضان کی آمد کا علم ہی نہ ہوسکا ہو اس پر اس کا روزہ لازم نہیں ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رمضان کے روزوں کے لیے یہی مہینہ متعین ہے اور رشاہدِ رمضان کے لیے اس میں تقدیم و تاخیر کی گنجائش نہیں۔ اس سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ لزومِ صوم کی شرط کے طور پر شہود سے مراد رمضان کے بعض حصے کا شہود ہے نہ کہ پورے رمضان کا۔ اس لیے جب کوئی کافر رمضان میں مسلمان ہوجائے یا نابالغ بالغ ہوجائے تو ان دونوں پر مہینے کے باقی ماندہ دنوں کے روزے لازم ہوں گے۔

آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص نے رمضان میں نفل کی نیت سے روزے رکھے تو اس کی یہ نیت رمضان کے فرض کی نیت کے لیے کافی ہوگی۔ اس لیے کہ روزے کے فعل کا حکم آیت میں مطلقاً وارد ہوا ہے۔ کسی صفت کے ساتھ مخصوص یا کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ اس بنا پر رمضان کے روزے کا جواز ہوگا چاہے وہ کسی طرح کی بھی نیت کرے۔ اس آیت سے ان لوگوں کا بھی استدلال ہے جو اس کے قائل ہیں کہ جس شخص کو رمضان کی آمد کا علم نہ ہوا اور وہ روزے رکھ لے تو اس کا روزہ جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان لوگوں کا بھی استدلال ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک شخص پر حالتِ اقامت میں رمضان آجائے اور پھر وہ مسافر ہوجائے تو اس کے لیے اب روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ قولِ باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ)

یہ وہ چند فوائد ہیں جو ہم نے قولِ باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ) سے استنباط کیے ہیں اور ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ میں ان کے سوا اور فوائد نہیں ہیں جن کا احاطہ ہمارا علم نہیں کرسکا۔ ہوسکتا ہے کہ ان فوائد کا علم ہمیں بعد میں ہوجائے یا ہمارے علاوہ کوئی اور اہلِ علم ان کا استنباط کرلے۔

ارشادِ باری ہے (فَلْيَصُمْهُ) اس ارشاد کی تشریح کرتے ہوئے ہم ان امور کا تذکرہ کرآئے ہیں جن سے روزے کی حالت میں امساک کا حکم دیا گیا ہے۔ ان میں سے کچھ امور تو متفق علیہ ہیں اور کچھ کے متعلق فقہاء میں مختلف آراء ہیں۔ اسی طرح ہم نے روزے کی شرائط بھی بیان کردی ہیں اگرچہ یہ شرائط فی نفسہٖ روزہ نہیں ہیں۔ اسی طرح مریض اور مسافر کا حکم بھی گزشتہ صفحات میں بیان ہوگیا ہے۔

شہودِ رمضان کی کیفیت

ارشاد باری ہے (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اسی طرح ارشاد ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ، لوگ آپ سے چاند کی گھٹتی بڑھتی صورتوں کے متعلق پوچھتے ہیں. کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی اور حج کی علامتیں ہیں)

محمد بن بکر نے ہم سے حدیث بیان کی، انھیں ابوداؤد نے سنائی۔ انھیں سلیمان بن داؤد نے بیان کی، انھیں حماد نے ایوب سے، جنھوں نے نافع سے روایت کی، نافع نے ابن عمرؓ سے روایت کی جنھوں نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الشھر تسع وعشرون۔ ولاتصوموا حتی تروہ ولا تفطروا حتی تروہ، فان غُمّ علیکم فاقدروا لہ، مہینے کے انتیس دن بھی ہوتے ہیں جب تک رمضان کا چاند نظر نہ آجائے روزہ نہ رکھو اور جب تک شوال کا چاند نظر نہ آجائے روزہ نہ چھوڑو، اگر بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہ آسکے تو اس کا حساب لگا لو)

حضرت ابن عمرؓ کا طریق کار یہ تھا کہ جب شعبان کی انتیسویں تاریخ ہوتی تو چاند دیکھنے کے لیے نکلتے، اگر چاند نظر آجاتا تو فبہا اور اگر چاند نظر نہ آتا جبکہ کسی بادل وغیرہ یا گرد وغبار کی رکاوٹ بھی نہ ہوتی تو پھر آپ روزہ نہ رکھتے۔ اسی طرح انتیسویں رمضان میں اگر بدلی یا گرد وغبار نہ ہونے کے باوجود چاند نظر نہ آتا تو اگلے دن روزہ رکھتے۔ نافع کہتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ لوگوں کے ساتھ روزہ ختم کرتے تھے اور اس حساب یعنی نجومیوں کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے۔

ابوبکر جصاص فرماتے ہیں: حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (صوموا لرؤیتہ) اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے موافق ہے کہ (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) تمام مسلمانوں کا اس آیت اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے اس معنی پر اتفاق ہے کہ رمضان کے روزوں کے وجوب کے لئے رویت ہلال کا اعتبار ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رُویت ہلال ہی شہودِ رمضان ہے۔

اللہ تعالیٰ کا قول (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جس رات چاند نظر آجائے وہ رات آئندہ ماہ یعنی رمضان کا حصہ ہے نہ کہ گذشتہ ماہ یعنی شعبان کا۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (فان غُمّ علیکم فاقدروالہ) کے معنی میں اختلاف رائے ہے۔

کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اس قول سے مراد یہ ہے کہ چاند کے منازل کا اعتبار کیا جائے، اگر چاند اپنی منزل میں ہو اور کوئی بادل یا گرد وغبار حائل نہ ہوا ور وہ نظر آجائے تو اس پر رویت کا حکم لگایا جائے گا اور اس طرح روزہ شروع یا ختم کیا جائے گا۔ اگر ایسا نہ ہو تو اس پر رویت کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ دوسرے حضرات کا قول ہے کہ بادل یا گرد وغبار کی وجہ سے اگر چاند نظر نہ آئے تو شعبان کے تیس دنوں کی گنتی پوری کی جائے۔

پہلی تاویل بلاشک وشبہ قابل اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ رویت ہلال کے سلسلے میں نجومیوں اور چاند کے منازل کے حساب دانوں کے قول کی طرف رجوع کیا جائے جبکہ یہ چیز اللہ تعالیٰ کے اس قول کے خلاف ہے کہ (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حکم کو رویت ہلال پر معلق فرمایا ہے۔ اب جب رویت ہلال ایسی عبادت قرار دی گئی ہے جو تمام لوگوں کے لیے لازم ہے، تو اس میں یہ بات جائز نہیں ہوگی اس کا حکم کسی ایسے علم کے ساتھ متعلق کر دیا جائے جو صرف خاص خاص لوگوں کو حاصل ہو اور جن کی حیثیت بھی یہ نہ ہو کہ ان کی بات پر لوگوں کو اطمینان ہو۔ اس لیے دوسری تاویل ہی درست ہو۔

یہی عام فقہاء اور اس حدیث کے راوی حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے۔ حدیث کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ اس حساب یعنی نجومیوں کے قول پر عمل نہیں کرتے تھے ایک دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (فاقدروالہ) کا مفہوم ایسے واضح الفاظ میں بیان ہوا ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

ہمیں یہ حدیث عبدالباقی بن قانع نے سنائی، انہیں محمد بن العباس مؤدب نے، انہیں شریح بن النعمان نے، انہیں فلیح بن سلیمان نے نافع سے اور نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس میں رمضان کے مہینے کا تذکرہ آیا تو آپ نے فرمایا (لاتصوموا حتی تروا الھلال فان غمّ علیکم فاقدروا ثلاثین۔ جب تک چاند نظر نہ آئے روزہ نہ رکھو، اگر مطلع صاف نہ ہونے کی وجہ سے چاند نظر نہ آئے تو تیس دنوں کا اندازہ لگاؤ)

اس حدیث سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (فاقدروا) کے معنی کی ایسی وضاحت ہوگئی

جس سے پہلے گروہ کی تاویل کا خاتمہ ہوگیا۔ نیز اس تاویل کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جسے حماد بن سلمہ نے سماک بن حرب سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته فان حال بینکم وبین منظرہ سحاب او قطرۃ فعدوا ثلاثین، چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اگر تمھارے اور رویت ہلال کے درمیان کوئی بادل یا گرد وغبار حائل ہو جائے تو تیس کی گنتی پوری کر لو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اور ہلال کے درمیان بادل یا گرد وغبار حائل نہ ہونے کی صورت میں رویت ہلال کے جواز کے ساتھ ساتھ تیس کی گنتی کا بھی حکم دیا اور ان لوگوں کے قول کی طرف رجوع کرنا ضروری قرار نہیں دیا جو یہ کہتے ہیں کہ اگر ہمارے اور ہلال کے درمیان بادل وغیرہ حائل نہ ہوتا تو ہم اسے دیکھ لیتے۔

اس سلسلے میں اس سے بھی واضح حدیث مروی ہے جس کی ہم سے عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے روایت کی ہے، انھیں یونس بن حبیب نے، انھیں ابوداؤد طیالسی نے، اور انھیں ابوعوانہ نے سماک سے روایت کی ہے۔ سماک نے عکرمہ سے اور عکرمہ نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (صوموا رمضان لرؤیته فان حال بینکم غمامة او ضبابة فاکملوا عدۃ شهر شعبان ثلاثین ولا تستقبلوا رمضان بصوم یوم من شعبان، رمضان کے روزے چاند دیکھ کر رکھو، اگر بادل یا کُہر حائل ہو جائے تو اس صورت میں شعبان کے مہینے کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرو اور شعبان کے مہینے کے ایک دن کے روزے کے ساتھ رمضان کا استقبال نہ کرو)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے اور رویت ہلال کے درمیان بادل وغیرہ کے حائل ہونے کی صورت میں شعبان کے تیس دنوں کی گنتی واجب کردی۔ اس لیے چاند کے منازل اور نجومیوں کے حساب کے اعتبار کا قول شریعت کے حکم سے خارج قرار پایا۔ نیز اس قول میں اجتہاد کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ اس لیے کہ کتاب اللہ کی دلالت، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نص اور فقہاء کا اجماع اس کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته، فان غمّ علیکم فعدوا ثلاثین) شعبان کے مہینے کے تیس دنوں کی گنتی کے اعتبار کی اصل ہے۔ الایہ کہ اس سے پہلے

پہلے چاند نظر آجائے، اس لیے ہر ایسا قمری مہینہ جس میں انتیس کو چاند نظر نہ آسکے اس کے تیس دنوں کی گنتی پوری کی جائے۔ یہ حکم ان تمام قمری مہینوں کا ہے جن کا احکام کے ساتھ تعلق ہے۔ اور صرف رؤیت ہلال کی بنیاد پر ہی تیس سے کم کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے کسی مہینے کے دوران اپنا گھر دس ماہ کے لیے کرائے پر چڑھایا تو اس صورت میں نو ماہ چاند کے حساب سے پورے کیے جائیں گے اور ایک مہینے کے تیس دن پورے کیے جائیں گے وہ اس طرح کہ پہلے مہینے کے جتنے دن گزر چکے ہوں گے ان کو آخری مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے گا اس لیے کہ پہلے مہینے کی ابتدا چاند کے حساب سے نہیں ہوئی تھی اس لیے اس کے تیس دن پورے کیے جائیں گے اور باقی ماندہ نو مہینوں کے دن چاند کے حساب سے مکمل کیے جائیں گے۔ ان مہینوں میں چاند کے سوا اور کسی چیز کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اگر اس شخص نے مہینے کی پہلی تاریخ کو مکان کرائے پر دیا ہو تو تمام مہینوں کا حساب چاند کی تاریخوں سے کیا جائے گا۔

رؤیت ہلال کے متعلق مختلف آراء

رؤیت ہلال کی گواہی کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ ہمارے جملہ اصحاب یعنی احناف کا قول یہ ہے کہ اگر آسمان میں کوئی علت یا رکاوٹ ہو تو رمضان کے چاند کے متعلق ایک عادل انسان کی گواہی قبول کر لی جائے گی (عادل سے مراد ایسا شخص ہے جس کی نیکی اور صداقت نیز اچھے چال چلن کے عام طور پر لوگ قائل ہوں۔ مترجم) اور اگر آسمان صاف ہو تو صرف ایک ایسے بڑے گروہ کی گواہی قبول کی جائے گی کہ جس کی اطلاع سے یقینی طور پر علم کا حصول ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف سے منقول ہے کہ آپ نے اس کی حد پچاس افراد مقرر کی ہے۔ یہی مسئلہ شوال اور ذوالحجہ کی رؤیت ہلال کا ہے بشرطیکہ آسمان صاف ہو۔ اگر آسمان میں کوئی رکاوٹ ہو تو پھر کم از کم دو ایسے عادل انسانوں کی گواہی قابل قبول ہو گی جن کی گواہی حقوق کے فیصلوں میں قبول کر لی جاتی ہو۔

امام مالک، سفیان ثوری، امام اوزاعی، لیث، حسن بن حی اور عبید اللہ کا قول ہے کہ رمضان اور شوال کی رویت ہلال میں دو عادل آدمیوں کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ مزنی نے امام شافعی سے روایت کی ہے کہ اگر رمضان کے چاند کے متعلق ایک عادل آدمی بھی گواہی دے دے تو میرا خیال ہے کہ اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے اس لیے کہ اس بارے میں روایت موجود ہے اور احتیاط بھی اسی میں ہے۔ جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دو گواہوں کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے، البتہ شوال کے

چاند کی رویت کے سلسلے میں دو عادل آدمیوں سے کم کی گواہی میں قبول نہیں کروں گا۔

امام ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب نے مطلع صاف ہونے کی صورت میں ایک ایسے بڑے گروہ کی گواہی کو قابل اعتبار قرار دیا ہے جس کی اطلاع سے یقینی طور پر علم حاصل ہوجاتا ہو۔ اس لیے یہ ایسا فرض ہے جس کی ادائیگی کی عمومی طور پر ضرورت ہے اور لوگوں کو چاند کی تلاش کا حکم بھی دیا گیا ہے۔ تو یہ ایک ناروا سی بات ہوگی کہ کثیر تعداد میں لوگ چاند دیکھنے کی کوشش کریں، مطلع بھی صاف ہو اور لوگ بھرپور زور لگا رہے ہوں اور اس بارے میں ان پر ذوق و شوق کا غلبہ بھی ہو لیکن اس پورے پس منظر کے ہوتے ہوئے چاند صرف چند لوگوں کو نظر آئے اور باقی لوگ بینائی کی درستی اور اندر رکاوٹوں کی عدم موجودگی کے باوجود اسے دیکھ نہ سکیں۔

اس لیے ایسی صورت حال میں اگر چند لوگ رویت ہلال کی خبر دیں تو ہم یہی سمجھیں گے کہ انھیں غلطی لگ گئی ہے اور ان کی بات درست نہیں ہے۔ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے خیالی طور سے کوئی چیز دیکھ کر اسے چاند گمان کرلیا ہو یا انھوں نے کسی مصلحت کی خاطر جان بوجھ کر جھوٹ بولا ہو کیونکہ ان سے اس کا صدور ممتنع نہیں ہے۔

یہ ایک ایسی بنیادی بات ہے جس کی صحت کو عقل بھی تسلیم کرتی ہے اور اس پر شریعت کے معاملات کی بنیاد ہے۔ اس جیسے معاملہ میں غلطی کرنے کے نقصانات بڑے دوررس ہوتے ہیں۔ بے دین اور ملحد لوگ عوام الناس کے دلوں میں شبہات پیدا کرنے کے لیے اس کا سہارا لیتے ہیں اور جن لوگوں کو ہمارے بیان کردہ اصول پر یقین نہیں ہے انھیں بھی اس سے موقع ملتا ہے۔

اس لیے ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ شریعت کے ایسے احکام جن کی معرفت کی عوام الناس کو ضرورت ہوتی ہے ان کے ثبوت کا ذریعہ استفاضہ یعنی تواتر کے ساتھ لوگوں کی طرف اس کی اطلاع اور ایسی خبر ہے جو یقینی طور پر علم کا موجب ہو۔ ایسے احکام کا اثبات اخبار آحاد یعنی اکا دکا لوگوں کی اطلاعات پر جائز نہیں ہے۔ مثلاً مسّ ذکر یا عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو کا واجب ہونا یا آگ پر پکی ہوئی چیز کھا لینے سے وضو کرنا یا وضو میں بسم اللہ پڑھنے پر نئے سرے سے وضو کرنا۔

ہمارے فقہاء کا کہنا ہے کہ چونکہ عام طور پر تمام لوگ ان جیسی باتوں میں مبتلا ہوتے ہیں یعنی ان امور میں عموم بلویٰ ہے اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ان امور میں اللہ کا حکم بطریق توقیف ہو یعنی محدود افراد کو حکم کی اطلاع دے دی جائے اور بس، بلکہ یہ ضروری ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس حکم کو لوگوں تک پہنچا دیں اور تمام لوگوں کو اس سے آگاہ کردیں۔ جب تمام لوگ اس سے آگاہ ہو

جائیں تو پھر اس کی گنجائش نہیں ہوتی کہ لوگ اسے آگے نقل نہ کریں اور صرف آحاد کا لوگ ہی اس کی اطلاع دیں۔ جبکہ لوگوں پر اسے آگے نقل کرنے کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس نقل شدہ حکم کے لیے لوگ ہی حجت ہوتے ہیں۔

اب موضح حجت یعنی لوگوں کی کثیر تعداد میں اس حکم کو نقل کرنے کی صورت کو ضائع کر دینا (اور اس کی بجائے آحاد کا روایت پر انحصار کرنا) کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان امور میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے صرف محدود پیمانے پر چند افراد کو اطلاع نہیں دی جاتی رہی۔ اس میں یہ بھی امکان ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بات فرما دی ہو جس میں کئی معانی کا احتمال ہو۔

اب اس حکم کے آحاد ناقلین اسے اسی طرح بیان کریں جس طرح انھوں نے اسے سمجھا ہو کسی اور طرح اسے بیان نہ کریں۔ مثلاً آلۂ تناسل کو ہاتھ لگانے سے وضو کرنے کے حکم میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد ہاتھ دھونا ہو جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (اذا استیقظ احدکم من منامہ فلیغسل یدہ ثلاثا قبل ان یدخلھا فی الاناء فانہ لا یدری این باتت یدہ۔ جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار ہو تو اپنا ہاتھ برتن میں ڈالنے سے پہلے اسے تین دفعہ دھولے اس لیے کہ اسے نہیں معلوم کہ اس کے ہاتھ کی رات کہاں گزری ہے) ہم نے اصول فقہ میں اس اصل کی پوری وضاحت کر دی ہے۔

ایک شبہ کا ازالہ

اس اصل کو نظر انداز کرنے کی وجہ سے ان لوگوں (اہل تشیع) کے متعلق شبہ پیدا ہو گیا جنھوں نے یہ بات گھڑلی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک متعین فرد (حضرت علی رضی اللہ عنہ) کو واضح الفاظ میں امت پر اپنا خلیفہ مقرر کیا اور امت نے اس بات پر پردہ ڈالے رکھا اور اسے چھپائے رکھا۔

ایسے لوگ خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا اور اپنے غلط عقیدے کی بنا پر اسلامی شرائع کے ایک بڑے حصے کو ٹھکرا دیا اور اسلام میں ایسی باتوں کا دعویٰ کیا جو بے بنیاد تھیں اور نہ تو گروہوں کی نقل کردہ روایات میں ان کا کوئی ثبوت ملتا ہے اور نہ ہی آحاد یعنی اکا دکا لوگوں کی نقل کردہ اخبار میں۔ ایسے لوگوں نے بے دین افراد کے لیے راہ ہموار کر دی کہ وہ شریعت میں ایسی باتوں کا دعویٰ کریں جن کا اس سے دور کا بھی تعلق نہیں۔

اور اسی طرح اسماعیلیوں یعنی باطنی فرقہ سے تعلق رکھنے والوں اور زندیقوں کے لیے دروازہ کھل گیا کہ وہ ضعیف الاعتقاد اور جاہل لوگوں کو "امر مکتوم" (پوشیدہ بات) کی طرف بلائیں۔ اور جب لوگ ان کی طرف مائل ہو گئے تو انھوں نے کتمانِ امامت کا عقیدہ گھڑ لیا۔ حالانکہ امت کی امامت کا معاملہ پوری امت کے لیے بڑی اہمیت رکھتا ہے اور لوگوں کے دل و دماغ پر اس کے بڑے دور رس اثرات ہوتے ہیں۔

جب جاہلوں نے ان لوگوں کے اس عقیدے کو تسلیم کر لیا تو پھر انھوں نے ان جاہلوں کے لیے شرعی احکام گھڑے اور دعویٰ یہ کیا کہ ان کا تعلق مکتوم یعنی سینہ بہ سینہ منتقل ہونے والے علم سے ہے اور ان احکام کو ایسے معنی پہنائے جن کے متعلق یہ کہہ دیا کہ یہ سب کچھ "امام" کی طرف سے ہے۔ اسی طرح ان لوگوں نے اپنے ان جاہل پیروؤں کو اسلام سے نکال کر بعض صورتوں میں مذہب خرمیہ (ایک بے دین فرقہ جو ایران کے ایک ملحد بابک خرّمی کا پیروکار تھا) میں اور بعض صورتوں میں صابئین (اہل کتاب یعنی ایک عیسائی فرقہ) کے مذہب میں انھیں دھکیل دیا۔

انھوں نے یہ کارروائی اس حد تک کی جس حد تک ان کے ماننے والوں نے ان کے جھوٹے دعووں کو تسلیم کیا اور ان کے دل و دماغ انھیں قبول کر لینے پر آمادہ ہوئے۔ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ جو شخص "امامت" کے کتمان کو درست سمجھنے والا ہو اس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو ثابت کرنا اور آپ کے معجزات کو درست مان لینا ممکن ہی نہیں ہے۔

تمام انبیاء کے بارے میں اس کا یہی رویہ ہونا چاہیے اس لیے کہ ایسے لوگوں کی کثرتِ تعداد، بلند ہمتی اور ان کے اوطان کی ایک دوسرے سے دوری کے باوجود اگر ان لوگوں کے خیال میں "کتمانِ امامت" کی "سازش" ہو سکتی ہے تو جھوٹ پر اتفاق کر لینے کی بھی "سازش" ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ "کتمانِ امامت" پر لوگوں کا اتفاق ہو سکتا ہے تو ایسی روایت گھڑنے پر بھی اتفاق ہو سکتا ہے جس کی کوئی اصل نہ ہو، پھر اس سے یہ خوفناک نتیجہ برآمد ہو گا کہ ہمارے دلوں میں یہ کھٹکا پیدا ہو جائے کہ کہیں (نعوذ باللہ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کی خبر دینے والوں (صحابہ کرامؓ) نے ایسا تو نہیں کیا کہ جھوٹ پر اسی طرح اتفاق کر لیا ہو جس طرح امام کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منصوص حکم کو چھپا لینے پر اتفاق کر لیا گیا تھا (نعوذ باللہ)

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ جن لوگوں یعنی صحابۂ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو دوسروں تک نقل کیا ہے۔ ان کے متعلق اس فرقۂ باطلہ کا عقیدہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات

کے بعد یہ لوگ (نعوذ باللہ) کافر اور مرتد ہوگئے تھے کیونکہ انھوں نے امام کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کو چھپا لینے کے جرم کا ارتکاب کیا تھا اور صرف پانچ یا چھ افراد کفر و ارتداد سے بچ گئے تھے۔
اب اتنی چھوٹی تعداد کی خبر موجب علم نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اس سے کسی معجزے کا ثبوت ہو سکتا ہے، جب کہ دوسری طرف جم غفیر یعنی جمہور صحابہ رضوان اللہ علیہم کی خبر ان گمراہ لوگوں کے لیے قابل قبول نہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک ان حضرات کا (نعوذ باللہ) جھوٹ پر اتفاق کر لینا ممکن ہے اس بنا پر نقل اخبار کی صحت کا دارومدار اس چھوٹی سی تعداد پر ہو گیا جس سے ان پر یہ بات لازم ہو گئی کہ یہ لوگ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات کو بھی ٹھکرا دیں اور آپ کی نبوت کا بھی ابطال کر دیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اذان، اقامت، رکوع کی تکبیر کہتے وقت رفع یدین، تکبیرات عیدین اور تکبیرات ایام تشریق ایسے امور ہیں جن میں عموم بلوی پایا جاتا ہے یعنی ان کا تعلق تمام لوگوں کے ساتھ ہوتا ہے، لیکن ان میں بھی اختلاف ہے۔ ان امور کے متعلق جو شخص بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی روایت کرتا ہے تو وہ بطریق احاد روایت کرتا ہے اس لیے اس کی دو میں سے ایک وجہ ضرور ہو گی یا تو اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان امور میں عموم حاجت کے باوجود تمام لوگوں کو ان سے واقف نہیں کرایا اور ان کی اطلاع نہیں دی۔

اگر یہ صورت ہے تو اس سے آپ کا وہ اصول ٹوٹ جاتا ہے کہ ہر ایسا حکم جس کی عوام الناس کو ضرورت ہوتی ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے پوری امت کو اس سے ضرور واقف کرایا جاتا ہے یا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تو ساری امت کو اس کی اطلاع دے دی تھی لیکن تمام لوگوں نے انھیں آگے نقل نہیں کیا جس کی بنا پر یہ ہم تک آحاد کی صورت میں پہنچی ہیں۔ اگر یہ بات ہے تو پھر آپ کا وہ قاعدہ ٹوٹ جاتا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ایسے مسائل جن میں عموم بلوی ہو ان میں تمام لوگوں کی نقل روایت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اس اعتراض کا یہ جواب دیا جائے گا کہ جو شخص ہمارے بیان کردہ اصل کو پوری طرح ضبط کرنے سے قاصر رہے گا وہ یہ سوال اٹھائے گا۔ ہم نے اپنی پوری گفتگو کی جس اصول پر بنیاد رکھی تھی وہ یہ تھا کہ ایسا حکم جو تمام لوگوں کو لازم ہوا ور وہ اس کی اطاعت اس فرض کی بنا پر کریں جس کا ترک کر دینا یا جس کی مخالفت کا کوئی جواز نہ ہو مثلاً مسئلہ امامت یا ایسے فرائض جو تمام لوگوں کے لیے لازم ہیں (ایسے مسائل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام لوگوں کو ان کی خبر دینا ضروری ہے اور پھر ان کی آگے منتقلی جم غفیر کی روایت کے ذریعے ہونی چاہیے، آحاد کا لوگوں کی روایت سے

ان کا اثبات نہیں ہو سکتا۔ مترجم)

اگر وہ فرض نہ ہو تو پھر لوگوں کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہیں کریں اس سلسلے میں فقہاء میں صرف یہ اختلاف ہوتا ہے کہ افضل صورت کون سی ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے افضل صورت کی تمام لوگوں کو اطلاع نہیں دی جاتی جب آپ کی طرف سے لوگوں کو ایک مسئلے میں اختیار مل جاتا ہے تو پھر افضل صورت کے توقیف کی ضرورت نہیں رہتی۔ اس تشریح کی روشنی میں اعتراض میں اٹھائے گئے امور مثلاً اذان، اقامت، تکبیرات عیدین اور تکبیرات تشریق وغیرہ ایسے ہیں جن میں شریعت کی طرف سے ہمیں اختیار دیا گیا ہے۔

اور فقہاء کے درمیان صرف ان کی افضل صورتوں کے متعلق اختلاف ہے۔ اس لیے ان کے متعلق روایات اگر اخبار آحاد کی شکل میں وارد ہوں تو اس کی گنجائش اور اس کا جواز ہے۔ اور انھیں اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تمام صورتیں صحیح ہیں اور امت کو تخییر کے طور پر ان کی تعلیم دینا مقصود ہے۔ ان کی حیثیت ان مسائل کی طرح نہیں ہے جن کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تمام امت کو اطلاع دی گئی ہو یا ان سے ممانعت کی خاطر ان کے قریب پھٹکنے پر بھی پابندی لگا دی گئی ہو۔ جبکہ ان میں عموم بلوی کی صورت موجود ہو۔

رویت ہلال کے سلسلے میں جب کہ آسمان پر کوئی رکاوٹ نہ ہو اور مطلع صاف ہو اس کی اطلاع کے لیے ہمارا بیان کردہ اصول یہ ہے کہ جس چیز میں عموم بلوی ہو تو اس کا ورود اخبار متواترہ کے ذریعے ہونا چاہیے جو موجب علم ہوں۔ البتہ اگر آسمان پر کوئی رکاوٹ یا دل یا گرد وغبار کی شکل میں موجود ہو تو ایسی صورت میں اس بات کا امکان موجود ہوتا ہے کہ چاند اکثر لوگوں کی نظروں سے تو مخفی رہا اور بادلوں کے درمیان سے صرف ایک یا دو کو نظر آ گیا اور قبل اس کے کہ دوسروں کو نظر آئے پھر اس پر بادل آ گئے، اس بنا پر اس کے متعلق ایک یا دو کی اطلاع قبول کر لی جائے گی اور جم غفیر کی اطلاع کی جو موجب علم ہوتی ہے شرط نہیں لگائی جائے گی۔

ہمارے اصحاب نے رمضان کے چاند کے متعلق ایک شخص کی اطلاع کو اس حدیث کی بنا پر قابل قبول قرار دیا ہے جس کی محمد بن بکر نے ہمیں روایت کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد بن سلمہ نے سماک سے اس کی روایت کی، سماک نے عکرمہ سے اور انھوں نے ابن عباس سے یہ روایت کی کہ ایک دفعہ لوگوں کو رمضان کے چاند کے متعلق شک ہو گیا اور انھوں نے تراویح نہ پڑھنے اور روزہ نہ رکھنے کا ارادہ کر لیا۔ اسی دوران حرّہ سے ایک بدو آیا جس نے چاند نظر آ جانے کی گواہی دی، اسے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا آپ نے اس سے پوچھا کہ کیا تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں، اس نے اثبات میں اس کا جواب دیا نیز یہ گواہی بھی دی کہ اس نے چاند دیکھا ہے۔ یہ سن کر آپ نے حضرت بلال کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو نماز تراویح ادا کرنے اور روزہ رکھنے کا اعلان کر دیں۔ اس روایت کے ایک لفظ (وان یقوموا) کے متعلق ابوداؤد کا کہنا ہے کہ یہ لفظ صرف حماد بن سلمہ نے کہا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمود بن خالد اور عبداللہ بن عبدالرحمٰن سمرقندی نے (ابوداؤد نے درمیان میں کہا کہ مجھے عبداللہ بن عبدالرحمٰن کی حدیث کا زیادہ اتقان ہے) ان دونوں کو مروان بن محمد نے عبداللہ بن وہب سے روایت کی، انھوں نے یحییٰ بن عبداللہ سے، انھوں نے ابوبکر بن نافع سے، انھوں نے اپنے والد نافع سے اور انھوں نے حضرت ابن عمر سے یہ روایت کی کہ ایک موقع پر لوگوں نے رمضان کا چاند دیکھنے کی کوشش کی، چاند مجھے نظر آگیا، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کی اطلاع دی، آپ نے میری بات سن کر لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا۔

اس کا ایک پہلو اور ہے۔ وہ یہ کہ رمضان کا روزہ ایسا فرض ہے جو دینی طور پر لازم ہوتا ہے۔ اگر اس میں استفاضہ یعنی تواتر کے ساتھ لوگوں کی اطلاع نہ پائی جائے تو اخبار آحاد کو قبول کرنا واجب ہوگا جیسا کہ ان اخبار آحاد میں ہوتا ہے جو احکام شرع کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوتی ہیں اور جن میں استفاضہ شرط نہیں ہوتا۔

اسی بنا پر فقہاء نے عورت، غلام اور حد قذف میں سزا یافتہ کی خبر کو عادل ہونے کی صورت میں قابل قبول قرار دیا ہے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی مرویات کو قبول کر لیا گیا ہے جبکہ ان سے قیاس کی تائید بھی ہو رہی ہے۔

جہاں تک شوال و ذی الحجہ کے چاند کا تعلق ہے تو اس میں احناف نے کم از کم دو عادل مردوں کی گواہی کو قابل قبول قرار دیا ہے۔ یہ دونوں افراد ایسے ہوں جن کی گواہی احکام شرعیہ میں قابل قبول تسلیم کی جاتی ہو۔

اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبدالرحیم ابویحییٰ البزاز نے، انھیں سعید بن سلیمان نے، انھیں عباد نے ابومالک اشجعی سے روایت کی، ابومالک نے کہا کہ انھیں حسین بن الحارث الجدلی نے (جن کا تعلق قبیلہ جدیلہ قیس سے ہے) خبر دی کہ امیر مکہ نے خطبہ دیا جس میں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں یہ وصیت کی ہے اور ہمارے

ذمہ لگایا ہے کہ ہم چاند دیکھ کر نسک بجالائیں (یعنی عید الاضحیٰ کے موقعہ پر نمازِ عید ادا کریں اور قربانی دیں) اگر ہمیں چاند نظر نہ آئے اور دو عادل آدمی چاند دیکھنے کی گواہی دے دیں تو بھی ہم نسک بجالائیں (میں نے حسین بن الحرث سے امیر مکہ کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے اپنی لاعلمی کا اظہار کیا بعد میں جب میری ملاقات حسین بن الحرث سے ہوئی تو انھوں نے مجھے بتایا کہ امیر مکہ محمد بن حاطب کے بھائی الحرث بن حاطب ہیں) امیر مکہ نے سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے کہا کہ تمھارے درمیان ایسے بزرگ بھی موجود ہیں جو مجھ سے بڑھ کر اللہ اور اس کے رسول کو جاننے والے ہیں اور جنھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اس کا مشاہدہ کیا ہے۔

امیر مکہ نے یہ کہہ کر ایک شخص کی طرف ہاتھ سے اشارہ کیا۔ حسین بن الحرث کہتے ہیں کہ میں نے اپنے پہلو میں بیٹھے ہوئے ایک بوڑھے سے پوچھا کہ امیر نے جس شخص کی طرف اشارہ کیا ہے وہ کون ہیں؟ بوڑھے نے جواب دیا وہ عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔ اور امیر نے سچ کہا ہے۔ یقیناً ابن عمرؓ امیر سے بڑھ کر اللہ کو پہچانتے ہیں۔ پھر امیر نے کہا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کا حکم دیا ہے۔

اب امیر کا یہ قول کہ ہمیں چاند دیکھ کر نسک بجالانے کا حکم دیا گیا ہے، اس کا اطلاق عید کی نماز اور قربانی پر ہوگا اس لیے کہ نسک کا اطلاق ان ہی دو چیزوں پر ہوتا ہے۔ رمضان کے روزے پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ لفظ نسک مطلقاً صوم کے معنی میں نہیں بولا جاتا۔ البتہ نماز اور ذبح کے معنوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔

ارشاد باری ملاحظہ فرمائیے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فدیہ دو روزے کی صورت میں یا صدقہ کی شکل میں یا قربانی کی صورت میں) اس آیت میں روزے کو نسک کے علاوہ کوئی اور چیز قرار دیا گیا ہے۔ لفظ نسک کا اطلاق عید کی نماز پر ہوتا ہے اس کی دلیل حضرت براء بن عازب کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم النحر یعنی دسویں ذی الحجہ کو فرمایا (ان اول نسکنا فی یومنا ھذا الصلاۃ ثم الذبح، آج کے دن ہمارا پہلا نسک نماز ہے پھر قربانی) آپ نے نماز کو نسک کا نام دیا اور اللہ تعالیٰ نے ذبح کو نسک قرار دیا ہے۔

ارشاد باری ہے (اِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ میری نماز، میری قربانی، میرا جینا، میرا مرنا سب کچھ اللہ کے لیے ہے جو پروردگار عالم ہے) اسی طرح قول باری ہے (أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امیر مکہ کا یہ قول کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے ذمے یہ لگایا ہے کہ ہم دو عادل گواہوں کی گواہی کی بنا پر نسک بجالائیں۔ عید الفطر کی نماز

اور دسویں ذی الحجہ میں قربانی دونوں کو شامل ہو گیا ہے۔

اس بنا پر یہ واجب ہے کہ اس میں دو سے کم کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ ایک اور جہت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ کسی فرض کی انجام دہی میں احتیاط کرنا اسے ترک کر دینے میں احتیاط کرنے سے بہتر ہے۔ اس بنا پر فقہاء نے روزہ ختم کرنے کے لیے احتیاط کرتے ہوئے دو مردوں کی گواہی کو لازمی قرار دیا ہے اس لیے کہ جس دن روزہ نہ ہو اس دن کچھ نہ کھانا پینا روزے کے دن کھانے پینے سے بہتر ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں ترکِ احتیاط ہے۔ اس لیے کہ یہ جائز ہے کہ وہ دن یوم الفطر ہو، جب کہ ایک گواہ نے اس کی گواہی بھی دے دی ہے۔ اب آپ جب اس کی گواہی قبول نہیں کرتے اور دو آدمیوں کی گواہی کو احتیاط کا نام دیتے ہیں تو آپ کو اس بات کی کوئی ضمانت حاصل نہیں ہوتی کہ آپ یوم الفطر میں روزہ دار نہ ہوں، اور ایسی صورت میں ممنوع چیز میں وقوع اور احتیاط کے خلاف اقدام لازم آئے گا (عید الفطر کے دن روزہ رکھنے کی شرعاً ممانعت ہے)

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ روزے کی ممانعت ہم پر اس وقت لازم آئے گی جبکہ یہ معلوم ہو کہ آج یوم الفطر ہے۔ اگر یوم الفطر ہونے کا ثبوت مہیا نہ ہو سکے تو اس دن روزہ رکھنا ممنوع نہیں ہوگا۔ اگر اس دن میں یوم الفطر کا ثبوت مہیا نہ ہو سکے تو ہم روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کے درمیان ٹھہرے ہوں گے ایسی صورت میں ہمارے بیان کردہ اصول کے مطابق روزہ رکھ لینے میں زیادہ احتیاط کی بات ہوگی حتیٰ کہ ایسے لوگوں کی گواہی سے یہ ثابت ہو جائے کہ آج یوم الفطر ہے جن کی گواہی کی بنیاد پر حقوق سے متعلقہ مقدمات کے فیصلے ہوتے ہوں (پھر جب یوم الفطر کی بات قطعی ہو جائے گی تو روزہ توڑ دیا جائے گا)

اللہ تعالیٰ کا یہ قول (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رمضان کے دخول کے متعلق شک والے دن میں روزہ رکھنے کی ممانعت ہے کیونکہ شک کرنے والے کو دراصل شہود رمضان ہوا ہی نہیں اس لیے کہ اسے اس کا علم ہی نہیں ہے، اس بنا پر اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس دن رمضان کا روزہ رکھ لے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غُمّ علیکم فعدوا شعبان ثلاثین)۔

آپ نے اس دن پر شعبان کے دن ہونے کا حکم لگا دیا جس دن چاند نظر نہ آئے، اس لیے یہ بات

جائز نہیں کہ آنے والے رمضان کا روزہ شعبان میں رکھا جائے۔ اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی عبدالباقی بن قانع نے ہمیں روایت کی، عبدالباقی کو فضل بن مخلد المودب نے، انھیں محمد بن ناصح نے، انھیں بقیہ نے علی القرشی سے یہ حدیث سنائی، علی القرشی کو احمد بن عجلان نے صالح سے جو التوأمۃ کے مولیٰ تھے، اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الداداۃ میں روزہ رکھنے سے منع فرمایا۔ یہ شک کا وہ دن ہے جس کے متعلق یہ معلوم نہ ہو کہ آیا آج شعبان ہے یا رمضان۔

ہمیں محمد بن بکر نے حدیث بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبداللہ بن نمیر نے، انھیں ابوخالد الاحمر نے عمرو بن قیس سے، جنھوں نے ابواسحاق سے، ابواسحاق نے صلہ سے جنھوں نے فرمایا کہ ہم یوم الشک میں حضرت عمار کے پاس بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک بکری لائی گئی، لوگ ذرا پرے ہو گئے۔ حضرت عمار نے فرمایا کہ جس شخص نے آج روزہ رکھ لیا اس نے ابوالقاسم صلی اللہ علیہ وسلم کی نافرمانی کی۔

عبدالباقی نے ہمیں حدیث بیان کی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انھیں حماد نے محمد بن عمرو سے، جنھوں نے ابوسلمہ سے، ابوسلمہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ ولا تقدموا بین یدیہ بصیام یوم او یومین الا ان یوافق ذلک صوماً کان یصومہ احدکم چاند دیکھ کر روزہ شروع کرو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو اور رمضان سے ایک یا دو دن پہلے سے روزہ رکھنا نہ شروع کردو، البتہ اگر کسی کو اس دن روزہ رکھنے کی عادت ہو تو وہ اس دن روزہ رکھ سکتا ہے)

ان احادیث کے معانی اللہ تعالیٰ کے قول (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) کے مدلول کے موافق ہیں۔ ہمارے اصحاب اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ اس دن نفلی روزہ رکھ لے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کے متعلق جب یہ حکم لگا دیا کہ یہ شعبان کا دن ہے تو ساتھ ہی ساتھ اس میں نفلی روزہ رکھنے کی اجازت بھی دے دی۔

اس ہلال کے متعلق اختلاف ہے جو دن کے وقت نظر آئے، امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر دن کے وقت ہلال نظر آگیا تو وہ آنے والی رات کا چاند ہوگا۔ اگر ایسا چاند زوال سے پہلے یا زوال کے بعد نظر آئے تو اس سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

یہی قول حضرت علی بن ابی طالب، حضرت ابن عمر، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عثمان بن عفان، حضرت انس بن مالک، حضرت ابو وائل، سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور جابر بن زید سے مروی ہے۔ اس سلسلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں ہیں۔

پہلی روایت تو یہ ہے کہ اگر ہلال زوال سے پہلے نظر آجائے تو وہ گزشتہ رات کا ہوگا اور اگر زوال کے بعد نظر آئے تو وہ آنے والی رات کا ہوگا۔ امام ابو یوسف اور سفیان ثوری نے اس روایت کو اپنا مسلک بنایا ہے۔ سفیان ثوری نے الرکین بن ربیع سے، انھوں نے اپنے ربیع سے یہ روایت کی ہے۔ ربیع کہتے ہیں کہ میں سلیمان بن ربیعہ کے ساتھ بلنجر کے مقام میں تھا۔ میں نے چاشت کے وقت ہلال دیکھا۔ میں نے یہ بات سلیمان کو بتائی سلیمان نے یہ سن کر ایک درخت کے نیچے کھڑے ہو کر اس کا مشاہدہ کیا جب انھیں بھی ہلال نظر آگیا تو انھوں نے لوگوں کو روزہ توڑ دینے کا حکم دے دیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (وَکُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس آیت میں جسے مخاطب بنایا گیا تھا اسے آخر رمضان میں بھی روزہ رکھنے کا حکم دیا گیا تھا۔

اس ارشاد باری (وَکُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) کی یہی مراد ہے۔ اس لیے ضروری ہوگا کہ ایسا شخص ارشاد باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کے خطاب میں بھی داخل ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس حکم کو کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص نہیں کیا بلکہ اس کا تعلق تمام احوال کے ساتھ ہے خواہ اس نے اس کے بعد چاند دیکھ لیا ہو یا نہ دیکھا ہو۔

اس پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر ایسا شخص زوال کے بعد چاند دیکھ لے تو اس پر اتمام صوم کا خطاب پھر بھی قائم رہے گا بلکہ وہ اس لفظ کے حکم میں داخل رہے گا جب زوال کے بعد چاند نظر آنے کی صورت میں اس کا یہ حکم ہوگا تو زوال سے پہلے بھی چاند نظر آنے کی صورت میں اس شخص کا یہی حکم ہوگا اس لیے کہ لفظ کے عموم میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ) یہ بات ظاہر ہے کہ اس سے مراد وہ روزہ ہے جو رویت ہلال کے بعد ہوگا۔ اس پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول یہ کہ گزرے ہوئے دن کے روزہ رکھنے کا حکم دینا محال ہے۔ اور دوم یہ کہ مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اسے شعبان کی آخری رات کو چاند نظر آگیا تو اس پر آگے آنے والے

دنوں کے روزے فرض ہو جائیں گے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (صوموا لرویتہ) میں وہ صوم مراد ہے جو رویت کے بعد ہو۔

اس بنا پر جس شخص کو شعبان کے آخری دن زوال سے پہلے چاند نظر آ گیا اس پر آنے والے دنوں کے روزے فرض ہو گئے نہ کہ گزرے ہوئے دن کا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کا اقتضا اس روزے پر ہے جو وہ رویت کے بعد رکھے۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان غُمّ علیکم فعدوا ثلاثین) اس سے ہر اس ماہ کی تیس کی گنتی پوری کرنا ضروری ٹھہرا جس کا ہلال ہماری نظروں سے مخفی رہے۔ اب اگر دن کے وقت نظر آنے والے ہلال میں گزشتہ رات کا احتمال ہوا اور آنے والی رات کا بھی احتمال ہو تو یہی احتمال اسے اس ہلال کے حکم میں کر دیتا ہے جو ہماری نظروں سے مخفی رہے۔ اس صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے تحت اس ماہ کے تیس دنوں کی گنتی پوری کرنا واجب ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (وافطروا لرؤیتہ) تو اس امر کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ جس وقت بھی چاند نظر آئے روزہ ختم کر دیا جائے۔ اب جبکہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ زوال کے بعد ہلال نظر آنے کی صورت میں روزہ دار کو روزہ توڑ دینے سے روک دیا گیا ہے تو ہم نے اس اتفاق کی بنیاد پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درج بالا ارشاد سے اس صورت کو خاص کر کے الگ کر دیا لیکن زوال سے پہلے چاند نظر آنے کی صورت میں اس حکم کا عموم باقی رہے گا یعنی زوال سے قبل رویت کی صورت میں اسے روزہ ختم کر دینا چاہیے۔

جواب میں یہ کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد یہ ہے کہ ہلال کی رؤیت رات کے وقت ہوئی ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زوال کے بعد اسے چاند نظر آ گیا تو اس سے روزہ ختم کرنا واجب نہیں ہو گا کہ اس نے دن کے وقت چاند دیکھ لیا ہے۔ اب چونکہ یہی مفہوم زوال سے پہلے چاند دیکھنے کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے اس لیے اس کا بھی حکم وہی ہو گا جو زوال کے بعد کا ہے۔

نیز اگر اس فقرے کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو اس سے یہ ضروری ہو جائے گا کہ دن میں رویت سے ماقبل کے حصے کو رمضان قرار دیا جائے اور مابعد کے حصے کو شوال۔ اس لیے کہ اس بات کا یقین حاصل ہو چکا ہے کہ حضور کے اس قول سے مراد یہ ہے کہ روزہ چھوڑنا اسی وقت ہو گا جب پہلے چاند نظر آ جائے نہ کہ بعد میں نظر آنے والے چاند کی بنا پر پہلے روزہ کھول دیا جائے۔ کیونکہ اسے ایسے وقت میں افطار کا حکم دینا محال ہے جو رویت سے پہلے ہو۔

اس سے یہ بات واجب ہو جائے گی کہ رویت کے بعد کا وقت شوال ہوا ور قبل کا وقت رمضان۔ اس صورت میں مہینہ انتیس دن اور تیسویں دن کے کچھ حصے پر مشتمل ہو گا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مہینے کو دو میں سے ایک عدد کے ساتھ پورا کرنے کا حکم دیا ہے یعنی یا تو انتیس یا پھر تیس۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ (الشھر تسعۃ وعشرون۔ مہینہ انتیس دن کا ہوتا ہے)

نیز آپ کا یہ بھی قول ہے کہ (الشھر ثلاثون، مہینہ تیس دنوں کا ہوتا ہے) اور امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ان احادیث سے حاصل ہونے والے مفہوم پر اعتقاد واجب ہے جو یہ ہے کہ مہینہ ان ہی دو عددوں میں سے ایک کا ہو گا اور جن مہینوں کے ساتھ احکامات کا تعلق ہے وہ یا تو انتیس کے ہوں گے یا تیس کے نہ کہ انتیس اور تیس کا بعض حصہ۔

اسلامی مہینوں میں کسری طور کمی بیشی نہیں ہوتی ہے۔ غیر اسلامی مہینوں مثلاً رومیوں کے مہینوں میں ایسا ہوتا ہے۔ ان کے بعض مہینے اٹھائیس دن اور انتیس کے چوتھائی دن کے ہوتے ہیں۔ یہ شباط کا مہینہ ہے جو انگریزی مہینہ فروری کے مطابق ہوتا ہے۔ البتہ لیپ کے سال میں شباط انتیس دنوں کا ہوتا ہے۔ رومی مہینوں میں بعض اکتیس دن کے ہوتے ہیں اور بعض تیس دنوں کے۔ لیکن اسلامی مہینوں میں ایسا نہیں ہوتا۔

جب اسلامی مہینے کے لیے اس کے سوا اور کوئی صورت باقی نہیں رہی کہ وہ یا تو انتیس دنوں کا ہو گا یا تیس دنوں کا تو ہمیں اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) سے مراد یہی ہے کہ رؤیت ہلال رات کے وقت ہوا اور دن کے وقت رویت ہلال کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دن کا ایک حصہ کسی اور مہینے کا جز ہو اور دوسرا حصہ کسی اور مہینے کا۔ پھر جس ذات نے (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) ارشاد فرمایا اسی ذات نے (فان غمّ علیکم فعدوا ثلاثین) بھی ارشاد فرمایا۔ اب دن کے وقت رویت ہلال کا معنی یہی ہے کہ ہم پر چاند کا معاملہ اس لحاظ سے مشتبہ ہو گیا ہے کہ ہمیں پتہ نہیں چل سکا کہ اس کا تعلق گزشتہ رات سے ہے یا آنے والی رات سے۔

یہ اشتباہ اس امر کو واجب کر دیتا ہے کہ ہم اس ماہ کے تیس دن کی گنتی پوری کریں۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ قول بھی ثابت ہے کہ (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان حال بینکم وبینہ سحاب او قترۃ فعدوا ثلاثین۔ چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ چھوڑ دو۔ اگر تمھارے اور چاند کے درمیان کوئی بادل یا گرد وغبار حائل ہو جائے تو تیس دنوں کی گنتی پوری کرو

حضرت ابن عباسؓ نے اس کی روایت کی ہے اور اس روایت کی سند پہلے گزر چکی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چاند پر جس کے نظر آنے میں کوئی بادل وغیرہ حائل ہو جائے اس چاند کا حکم لگایا جو بادل وغیرہ کے بغیر بھی نظر نہیں آیا ہو۔ یہ جانتے ہوئے کہ اگر ہمارے اور چاند کے درمیان کوئی بادل وغیرہ حائل نہ ہوتا تو وہ نظر آ جاتا۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا یہ مفہوم نہ لیا جائے تو آپ کے اس قول (فان حال بینکم وبینہ سحاب اوقترۃ فعدوا ثلاثین) کا کوئی معنی نہ ہوتا اس لیے کہ اگر بادل وغیرہ کے حائل ہونے کی صورت میں چاند کے متعلق معلوم کر لینا محال ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز مذکورہ بالا فقرہ نہ فرماتے کیونکہ اس صورت میں آپ گویا بادل وغیرہ کے حائل ہونے کو تیس کی گنتی پوری کرنے کی شرط قرار دیتے، جب کہ آپ کو اس کا علم تھا کہ ہمارے لیے چاند کے متعلق معلومات حاصل کرنے کی کوئی امید نہیں کی جا سکتی ہے

اس صورت حال کے تحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جب ہمیں یہ پتہ چل جائے کہ ہمارے اور چاند کے درمیان بادل وغیرہ حائل ہو گیا ہے اگر یہ نہ ہوتا تو ہمیں چاند نظر آ جاتا تو ایسی صورت میں ہم اس دن پر رویت ہلال کا حکم نہ لگائیں یعنی سمجھ لیں کہ آج چاند نہیں ہوا۔ اس لحاظ سے دن کے وقت نظر آنے والے ہلال کے متعلق یہ خیال کرنا اولیٰ ہو گا کہ اس کی رویت رات سے نہیں ہوئی۔

اس بنا پر اس دن کا حکم وہی ہو گا جو اس کے ماقبل دن کا ہے اور یہ گزشتہ ماہ کا دن ہو گا نہ کہ آنے والے مہینے کا۔ اس لیے کہ رات سے رویت تو ہوئی نہیں۔ بلکہ اس کی صورت اس صورت حال سے بھی زیادہ کمزور ہو گی جب کہ ہمارے اور رویت ہلال کے درمیان کوئی بادل وغیرہ حائل ہو جائے اور رویت نہ ہو سکے۔ کیونکہ بادل وغیرہ حائل ہونے کی صورت میں ہمیں یہ علم ہو جاتا ہے کہ چاند موجود نہیں ہے اور اس کا تعلق گزشتہ رات سے نہیں ہے جبکہ دوسری صورت میں ہمیں اس کا علم نہیں ہوتا کہ اس کا تعلق گزشتہ رات سے ہے بلکہ ہمارے علم میں صرف یہ بات ہوتی ہے کہ ہم نے اسے گزشتہ رات نہیں دیکھا ہے باوجودیکہ ہمارے اور اس کے درمیان کوئی بادل وغیرہ حائل نہیں تھا۔ اور ظاہر ہے کہ دوسری صورت میں رویت ہلال کا معاملہ پہلی صورت کے مقابلے میں کمزور ہے۔ واللہ الموفق للصواب۔

رمضان کی قضا

ارشاد باری ہے (وَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ، تم میں سے جو شخص بیمار یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں سے روزوں کی گنتی پوری کرلے، اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ نرمی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ سختی نہیں کرنا چاہتا) ۔

امام ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اوپر کی تلاوت کردہ آیت تین وجوہات سے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ رمضان کے روزوں کی قضا متفرق دنوں میں جائز ہے ۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) میں 'ایام' کو نکرہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہے ۔ یعنی اس کے لیے معین دن نہیں ہیں اس لیے اس سے یہ مفہوم پیدا ہو گیا کہ قضا کرنے والے کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ چاہے تو متفرق دنوں میں قضا کرلے اور چاہے تو لگاتار روزے رکھ لے ۔

اب جس فقیہ نے رمضان کی قضا میں لگاتار روزے رکھنے کی شرط لگائی ہے اس نے دو طریقوں سے ظاہر آیت کی خلاف ورزی کی ہے ۔ اول یہ کہ یہ کہہ کر اس نے 'ایام' کے لیے ایسی زائد صفت لازم کر دی جس کا آیت میں ذکر نہیں ہے جبکہ کسی نص میں کسی دوسری نص کی بنا پر ہی زیادتی کی جا سکتی ہے ۔

آپ دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے حج کے موقعہ پر ہدی نہ دے سکنے کی صورت میں عرفات میں جانے سے پہلے تین روزے اور واپس ہو کر سات روزے رکھنے کا حکم دیا تو اس میں لگاتار رکھنا لازم قرار نہیں پایا ۔ اس لیے کہ آیت میں اس کا ذکر نہیں ہے ۔ دوم یہ کہ اس نے قضا کو معین دنوں میں خاص کر دیا جبکہ آیت میں اس کے لیے غیر معین دن ہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے کہ آپ کسی دلالت کے بغیر کسی حکم کے عموم کی تخصیص کر دیں ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ارشاد باری ہے (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) اس کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ روزہ قضا کرنے والے کے لیے جس صورت میں زیادہ آسانی ہو گی وہ صورت

اختیار کرنا اس کے لیے جائز ہوگا۔ اب ظاہر ہے کہ لگاتار رکھنے کی صورت میں یُسر کی نفی ہو جائے گی اور عُسر کا اثبات ہو جائے گا جبکہ ظاہر آیت اس بات کی نفی کر رہی ہے۔

تیسری وجہ یہ ارشاد باری ہے (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو) یعنی اللہ تعالیٰ کو اس کا زیادہ علم ہے کہ ان ایام کی تعداد کیا ہے جن میں اس نے روزہ نہیں رکھا اور جن کی اب قضا کر رہا ہے۔

ضحاک اور عبداللہ بن زید بن اسلم سے اسی طرح کی روایت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس بات کی خبر دی ہے کہ وہ ہم سے ان دنوں کی تعداد پوری کرانا چاہتا ہے جن دنوں کے ہم نے روزے چھوڑے ہیں۔ اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ آیت میں اس معنی کے سوا اور کسی چیز کی شرط لگائے اس لیے کہ اس سے آیت کے حکم میں زیادتی لازم آئے گی۔ جس کے عدم جواز کا ہم نے کئی مواقع پر دلائل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

البتہ اس معاملے میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے، حضرت ابن عباسؓ، حضرت معاذ بن جبل، حضرت ابوعبیدہ بن الجراح، حضرت انس بن مالک، حضرت ابوہریرہؓ، مجاہد، طاؤس، سعید بن جبیر اور عطار بن ابی رباح سے یہ قول مروی ہے کہ قضاء کرنے والا چاہے تو متفرق دنوں میں قضاء کر لے اور اگر چاہے تو لگاتار روزے رکھ لے۔

شریک نے ابواسحاق سے، انہوں نے حرث سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: "کہ رمضان کی قضاء لگاتار دنوں میں کرو اور اگر متفرق دنوں میں اس کی قضاء کی تو تمھارے لیے یہ بھی جائز ہے۔" حجاج نے ابواسحٰق سے، انہوں نے حرث سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رمضان کی قضاء کے متعلق آپ نے فرمایا کہ یہ متفرق دنوں میں نہیں کی جائے گی ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ کے اس قول کا مفہوم یہ ہو کہ مسلسل رکھنا مستحب ہے۔ اور اگر الگ الگ رکھے گئے تو بھی جائز ہے۔ جیسا کہ شریک کی روایت میں مذکور ہے۔

حضرت ابن عمر سے قضاء رمضان کے متعلق مروی ہے کہ جس ترتیب سے روزے چھوڑے ہوں اسی ترتیب سے قضاء کی جائے، اعمش نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ رمضان کی قضاء لگاتار ہونی چاہیئے امام مالک نے حمید بن قیس مکی سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "میں مجاہد کے ساتھ طواف کر رہا تھا ایک شخص نے ان سے مسئلہ پوچھا کہ جس کسی نے رمضان کے روزے چھوڑے ہوں تو آیا وہ قضاء میں لگاتار روزے رکھے گا؟ ابھی مجاہد نے کچھ نہیں کہا تھا

کہ میں بول اٹھا ، "نہیں لگاتار نہیں رکھے گا" یہ سن کر مجاہد نے میرے سینے پر ہاتھ مارتے ہوئے کہا "میرے والد نے اس آیت کی جو قرأت کی ہے اس میں لفظ "مُتَتَابِعَاتٍ" (لگاتار) بھی موجود ہے۔

عروہ بن الزبیر کا قول ہے کہ لگاتار روزے رکھے گا۔ امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، اوزاعی اور امام شافعی کا قول ہے کہ اگر چاہے تو متفرق دنوں میں رکھ لے اور اگر چاہے تو مسلسل رکھ لے۔ امام مالک، سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ لگاتار رکھنا ہمیں زیادہ پسندیدہ ہے اور اگر متفرق دنوں میں رکھ لے تو بھی جائز ہے۔ اس طرح فقہاءِ امصار کا اس پر اجماع ہو گیا کہ متفرق دنوں میں قضاء کرنا جائز ہے۔ ہم نے اس سے یہ ذکر کر دیا ہے کہ آیت بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔

حماد بن سلمہ نے سماک بن حرب سے، انہوں نے ہارون بن ام ہانی یا ابن بنت ام ہانی سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ہانی کو پیتے ہوئے پانی کا بچا ہوا حصہ پینے کے لیے دے دیا، ام ہانی نے پی لیا پھر کہنے لگیں "اللہ کے رسول، میں تو روزے سے تھی لیکن میں نے آپ کا جوٹھا واپس کرنا پسند نہیں کیا" اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اگر یہ رمضان کی قضاء کا روزہ تھا تو اس کے بدلے روزہ رکھ لو، اگر نفلی روزہ تھا تو پھر چاہو تو قضاء کر لو چاہو تو نہ کرو" حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دن کی بجائے روزہ رکھنے کا حکم تو دیا لیکن نئے سرے سے تمام روزے دوبارہ رکھنے کا حکم نہیں دیا۔ اگر یہ بات ثابت ہو گئی تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوتی ہے:

اوّل یہ کہ لگاتار رکھنا واجب نہیں ہے۔

دوم یہ کہ لگاتار رکھنا متفرق طور پر رکھنے سے افضل نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر یہ افضل ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم لازمی طور پر حضرت ام ہانی کو اسی کی ہدایت کرتے۔ عقلی طور پر بھی اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ رمضان کے روزے بھی لگاتار نہیں ہیں۔ بلکہ یہ ایک دوسرے کے ساتھ متصل ایام میں رکھے جاتے ہیں اور تتابع ان روزوں کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص درمیان سے ایک روزہ چھوڑ دے تو اس پر نئے سرے سے روزہ لازم نہیں ہوگا اور گزشتہ دنوں میں رکھے ہوئے روزے درست ہو جائیں گے جن میں اس ایک دن کے افطار کی وجہ سے تتابع کی صفت ختم ہو چکی تھی۔ اب اگر اصل رمضان میں لگاتار یعنی تتابع کی شرط نہیں ہے تو اس کی قضاء میں تتابع کی شرط کا نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔ اگر رمضان کے روزوں میں تتابع ضروری ہوتا تو ایک دن روزہ چھوڑ دینے پر اسے نئے سرے سے لگاتار روزے رکھنے پڑتے۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے قسم کے کفارہ کے روزوں کو مطلق رکھا ہے اور اس میں تتابع کی

شرط نہیں لگائی لیکن آپ نے یہ شرط لگا کر نص کتاب میں اضافے کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ چیز ثابت ہو چکی ہے کہ عبداللہ کی قرأت میں "متتابعات" کا لفظ بھی موجود ہے۔

یزید بن ہارون نے کہا کہ انہیں ابن عون نے یہ بتایا کہ میں نے قسم کے کفارہ کے روزوں کے متعلق ابراہیم سے دریافت کیا، ابراہیم نے جواب دیا کہ اسی طرح ہیں جس طرح کہ ہم نے قرأت کی ہے یعنی "فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" (تین دن کے مسلسل روزے)۔

ابوجعفر رازی نے ربیع بن انس سے اور انہوں نے ابوالعالیہ سے روایت کی کہ ابوالعالیہ نے کہا: "میرے والد اس آیت کی "فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات" قرأت کرتے تھے۔ ہم نے اصول فقہ میں اس پر سیر حاصل بحث کی ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَعِدَّۃٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) اور ہم سب کے نزدیک امر پر فی الفور عمل ہونا ضروری ہوتا ہے تو اس سے یہ واجب ہو گیا کہ وہ کسی تاخیر کے بغیر اپنے اوّل امکانی حال میں قضا شروع کر دے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ قضا میں تعجیل کی خاطر پے در پے روزے رکھتا چلا جائے اگر اسے ایسا کرنا واجب ہو گا تو اس سے تتابع لازم آئے

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ امر کے فی الفور بجا آوری سے تتابع لازم نہیں آتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ امر میں فی الفور کا لزوم حسب امکان ہوتا ہے۔ اور اگر ایک شخص کے لیے پہلے دن کا روزہ رکھنا ممکن ہو گیا، اس نے روزہ رکھ لیا، پھر بیمار پڑ گیا اور روزہ چھوڑ دیا تو ایسی صورت میں امر کے فی الفور بجا آوری کی بنا پر اس پر نہ تو تتابع لازم آئے گا اور نہ ہی نئے سرے سے اس دن کا روزہ رکھنا جس دن اس نے روزہ چھوڑ دیا تھا، اس سے یہ دلالت ہوتی ہے کہ تتابع کے لزوم کا تعلق امر کے فی الفور بلا مہلت بجا آوری کے ساتھ نہیں ہے۔ اور تتابع کی ایک اور صفت ہے جو "امر علی الفور" کے ماسوا ہے۔ واللہ اعلم۔

رمضان کی قضا میں تاخیر کا جواز

ارشاد باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) اللہ تعالیٰ نے گنتی پوری کرنا ایسے دنوں میں واجب کر دیا جن کی آیت میں تعیین نہیں کی گئی ہے۔ اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ اس کے لیے جائز ہے کہ جس وقت چاہے روزے رکھ لے البتہ سال کے اختتام تک قضا کی تاخیر کے جواز میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت محفوظ نہیں ہے، میں یہ سمجھتا ہوں کہ اس کے لیے اتنی تاخیر جائز نہیں کہ اگلا رمضان شروع ہو جائے۔ میری یہ رائے احناف کے مسلک کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر امر غیر موقت ہو، یعنی اس کا کوئی وقت مقرر نہ ہو، تو وہ علی الفور ہوتا ہے یعنی اس پر امکانی حد تک فی الفور عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

ہم نے اس اصول کی اصولِ فقہ میں وضاحت کر دی ہے۔ جب یہ بات درست ہے تو اگر رمضان کی قضا پورے سال کے ساتھ موقت نہ ہوتی تو عید الفطر کے دوسرے ہی دن سے اس پر روزہ رکھنا لازم ہو جاتا اور تاخیر جائز نہ ہوتی اس لیے کہ تاخیر کی وجہ سے قضا میں کوتاہی کرنا ہی اس کے لیے جائز نہیں خاصکر جبکہ اسے اس بات کا علم بھی نہیں کہ وجوب فرض کا آخری وقت کون سا ہے جس سے مؤخر کرنا اس کے لیے جائز نہیں جس طرح کہ یہ بات جائز نہیں کہ شریعت کی طرف سے کسی ایسی عبادت کی فرضیت کا امر کر دیا جائے جو مامورین کے نزدیک مجہول ہو یعنی جن لوگوں کو اس عبادت کی فرضیت کا امر کیا گیا ہے وہ سرے سے اس سے واقف نہ ہوں اور پھر اس کی وضاحت سے پہلے اس کے ترک پر شریعت کی طرف سے سختی کی جائے اور تارکین کو قابلِ ملامت گردانا جائے، مذکورہ بالا دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی اور ہمارے علم میں یہ بات بھی ہے کہ احناف کا مسلک یہ ہے کہ امکانِ قضا کے اول اوقات سے رمضان کی قضاء کو مؤخر کر دینا جائز ہے تو اس سے اس بات کا ثبوت مل گیا کہ قضا کی تاخیر سال کے گذرنے کے ساتھ موقت ہے یعنی قضا میں سال کے گذرنے تک تاخیر کی جا سکتی ہے۔

قوامن کی مثال بمنزلۂ ظہر کے وقت کی ہوگی کہ اس کے اوّل اور آخر دونوں معلوم ہیں۔

اس لیے اول سے لے کر آخر تک کے درمیان کسی بھی وقت اس کی عبادت کا ورود درست ہے۔ یعنی ان دونوں اوقات کے درمیان کسی بھی وقت ظہر پڑھی جا سکتی ہے اور اس کی تاخیر بھی اس وقت تک جائز ہے کہ اگر اس کے اندر یہ عبادت بجا لائی جائے تو اس کے فوت ہونے کا خطرہ ہو اس لیے کہ اس کا وہ آخری وقت معلوم ہے جس تک اگر وہ اسے مؤخر کر دے تو وہ کوتاہی کرنے والا قرار پائے گا۔

سلف کی ایک جماعت سے سال کے اندر رمضان کی قضاء میں تاخیر کا جواز منقول ہے یحییٰ بن سعید نے ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ نے فرمایا: "میرے اوپر رمضان کے روزوں کی قضا ہوتی، مجھے ان کے قضا کی استطاعت نہ ہوتی۔ یہاں تک کہ شعبان کا مہینہ آجاتا" حضرت عمرؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے یہ قول مروی ہے کہ دس دس دنوں میں رمضان کے روزے قضا رکھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اسی طرح سعید بن جبیر سے بھی منقول ہے۔ عطاء بن ابی رباح، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے کہ جب چاہو رمضان کی قضا کر لو۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ ایک شخص رمضان کی قضاء میں اتنی تاخیر کر دے کہ اگلا رمضان آجائے۔ ہمارے جملہ اصحاب کا یہ قول ہے کہ وہ آنے والے رمضان کے روزے خود رکھے گا اور پھر قضا شدہ رمضان کی قضا کرے گا اور اس پر کوئی فدیہ لازم نہیں آئے گا۔ امام مالک، سفیان ثوری امام شافعی اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر اس نے پہلے رمضان کی قضاء میں کوتاہی کی یہاں تک کہ اگلا رمضان آگیا تو وہ قضا کے ساتھ ساتھ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کھانا کھلائے گا۔

ثوری اور الحسن بن حی کا قول ہے کہ ہر دن کے بدلے نصف صاع گندم کا فدیہ دے گا۔ امام مالک اور شافعی کا قول ہے کہ ہر دن کے بدلے ایک مُد (دو یا تقریباً سوا ایک رطل کا پیمانہ۔ ایک رطل چالیس تولے کا ہوتا ہے) طعام کا فدیہ دے۔ اور اگر اس سے مرض یا سفر کی بنا پر قضا کرتے میں کوتاہی نہیں ہوئی تو اس پر اطعام یعنی مسکین کو کھانا کھلانا لازم نہیں ہوگا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر پہلے رمضان کی قضاء میں اس سے کوتاہی ہوگئی اور دوسرے میں بیمار ہو جانے کی وجہ سے روزے نہیں رکھ سکا حتیٰ کہ دوسرا رمضان گذر گیا اور پھر اس کی وفات ہوگئی تو پہلے رمضان کے ہر دن کے بدلے دو مد کا فدیہ دیا جائے گا ایک مُد روزے کا اور دوسرا مُد اسے ضائع کرنے کا اور دوسرے رمضان کے ہر دن کے بدلے ایک مُد فدیہ دے گا۔

امام اوزاعی سے قبل جن آئمہ کا قول گذر چکا ہے ان سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان

میں بیمار پڑ گیا اور پھر تندرست ہونے سے پہلے وفات پا گیا تو اس کی طرف سے اطعام واجب نہیں ہوگا۔

عبدالباقی بن قانع نے ہمیں روایت کی، انہیں محمد بن عبداللہ حضرمی نے، انہیں ابراہیم بن اسحاق ضبی نے، انہیں قیس نے اسود بن قیس سے، اسود نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ بن خطاب رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ذی الحجہ میں رمضان کے قضاء روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

ہم سے عبدالباقی نے، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں یحییٰ بن اسحاق نے، انہیں ابن لہیعہ نے حرث بن یزید سے، انہوں نے ابو تمیم جیشانی سے یہ روایت کی کہ جیشانی نے کہا کہ طرابلس کے مقام پر ایک مجلس میں اکٹھے ہوئے اور ہماری مجلس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابی حضرت عمرو بن العاص حبیب بن معقل بھی تھے، حضرت عمرو نے فرمایا کہ " میں رمضان کے روزوں میں فصل کرتا ہوں " یعنی متفرق ایام میں روزے رکھتا ہوں۔ یہ سن کر غفاری نے فرمایا! " ہم رمضان کے روزوں میں فصل نہیں کرتے " اس پر حضرت عمرو نے فرمایا! " میں رمضان کے قضاء روزوں میں فصل کرتا ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ)۔

ہمیں عبداللہ بن عبدربہ بغلانی نے، انہیں عیسیٰ بن احمد عسقلانی نے، انہیں بقیہ نے سلیمان بن ارقم سے، سلیمان نے حسن سے اور حسن نے حضرت ابوہریرہ سے یہ روایت کی کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! میرے ذمہ رمضان کے کچھ روزے ہیں آیا میں انہیں متفرق دنوں میں رکھ لوں آپ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا! " تمہارا کیا خیال ہے کہ اگر تمہارے ذمہ قرض ہو اور تم وہ قرض تھوڑا تھوڑا کر کے ادا کر دو تو کیا اس طرح ادائیگی ہو جائے گی؟ " اس شخص نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا! " پھر اللہ تعالیٰ عفو و درگذر کرنے کا زیادہ حق رکھتا ہے "

یہ تمام روایات اس بات کی خبر دے رہی ہیں کہ قضاء رمضان کے امکان کے اول وقت سے اسے مؤخر کر کے رکھنا جائز ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہ مروی ہے کہ اگر کسی نے رمضان کی قضا میں اگلے سال تک تاخیر کر دی تو اس پر فدیہ لازم آئے گا۔ ان میں سے ایک حضرت ابن عباسؓ ہیں۔ یزید بن ہارون سے روایت ہے، انہوں نے عمرو بن میمون بن مہران سے اور انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص حضرت ابن عباسؓ کے پاس آکر کہنے لگا کہ میں دو رمضان بیمار رہا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس سے پوچھا کہ دونوں رمضان کے درمیان تمہاری بیماری جاری رہی یا بیچ میں تمہیں صحت ہو گئی تھی؟

اس نے جواب دیا کہ بیچ میں صحت ہو گئی تھی۔ آپ نے پھر پوچھا کہ کیا اتنی صحت ہو گئی تھی (آپ کا اشارہ صحت کے ایک خاص درجے تک تھا) اس نے نفی میں جواب دیا، آپ نے فرمایا کہ روزہ نہ رکھو جب تک کہ اتنی صحت حاصل نہ ہو جائے۔ وہ شخص اپنے دوستوں کے پاس گیا اور انہیں ساری بات بتائی۔ دوستوں نے اسے مشورہ دیا کہ جاکر حضرت ابن عباسؓ کو بتاؤ کہ اب تمہیں اتنی صحت حاصل ہو گئی ہے چنانچہ وہ شخص پھر حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا۔ آپ نے اس سے پھر وہی سوال کیا۔ اس دفعہ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے اسے فرمایا کہ دونوں رمضان کی قضاء کرو اور تیس مسکینوں کو کھانا کھلا دو۔

روح بن عبادہ نے عبداللہ بن عمرؓ سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کی قضاء میں اتنی سستی کرے کہ اس پر اگلا رمضان آجائے تو وہ نئے رمضان کے روزے رکھے گا اور گذشتہ رمضان کے روزوں کا فدیہ دے گا، ہر دن کے بدلے میں ایک مُد گندم اور روزے قضا نہیں کرے گا۔ آپ کا یہ قول حاملہ کی قضا کے متعلق آپ کے مسلک کے مشابہ ہے کہ وہ مسکینوں کو فدیہ کے طور پر کھانا کھلاوے گی اس کے ساتھ روزے قضا نہیں کرے گی۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی حضرت ابن عباسؓ کے قول کی طرح روایت ہے۔ حضرت ابن عمرؓ سے اس سلسلے میں ایک اور قول مروی ہے۔ حماد بن سلمہ نے ایوب سے اور حمید نے ابو زید مدنی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص پر سکرات موت طاری ہو گئی اس نے اپنے بھائی سے کہا کہ مجھ پر اللہ کا ایک قرض ہے اور لوگوں کا بھی ایک قرض ہے۔ سب سے پہلے اللہ کا قرض ادا کر دینا پھر لوگوں کا قرض۔ میں نے دو رمضا کے روزے نہیں رکھے تھے اس شخص کے بھائی نے حضرت ابن عمرؓ سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ قربانی کے دو اونٹ جن کے گلے میں قلادہ پڑا ہو یعنی جنہیں حرم میں لے جاکر ذبح کیا جائے۔

اس شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے مسئلہ پوچھا اور ساتھ ہی ساتھ حضرت ابن عمرؓ کے جواب کی بھی انہیں اطلاع دی، یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "اللہ تعالیٰ ابو عبدالرحمٰن (ابن عمرؓ) پر رحم کر قربانی کے اونٹ کا روزے کے ساتھ کیا تعلق ہے؟ جاؤ اپنے بھائی کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو کھا کھلا دو۔" راوی ایوب کہتے ہیں کہ وہ شخص دونوں رمضان کے درمیان تندرست ہو گیا تھا۔

طحاوی نے ابن ابی عمر سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ "میں نے یحییٰ بن اکثم کو یہ فرماتے ہو سنا ہے کہ میں نے یہ بات یعنی مسکینوں کو کھانا کھلانا چھ صحابیوں سے سنی ہے اور مجھے ایک صحابی بھی نہیں ملا جس نے ان صحابیوں سے اختلاف کیا ہو، یہ بات جائز ہے اگر اس سے یہ مراد لی جائے کہ

شخص قضاء رکھنے سے پہلے ہی فوت ہو چکا ہو۔

ارشادِ باری (فَعِدَّۃٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) متفرق طور پر قضاء روزے رکھنے اور مؤخر کر کے رکھنے کے جواز پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس پر بھی کہ ایسے شخص پر کوئی فدیہ نہیں۔ اس لیے کہ قضاء کے ساتھ فدیہ واجب کر دینا دراصل نص کتاب اللہ میں اضافہ ہے اور نص میں اضافہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ اس کے لیے کوئی اور نص موجود ہو۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ سال کے آخر تک وہ قضا کو مؤخر کر سکتا ہے اور اس پر کوئی فدیہ واجب نہیں ہوگا۔

آیت نے تو قضا شدہ روزوں کی دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرنا واجب کیا ہے، فدیہ واجب نہیں کیا، اب یہ بات بھی ظاہر ہے کہ اگلے سال میں بھی ان دنوں کی گنتی پوری کرنا اس آیت سے واجب ہے (جبکہ اگلے سال سے پہلے پہلے کوتاہی کی بنا پر اس نے قضا نہ رکھے ہوں) اس لیے یہ بات درست نہیں ہو سکتی کہ آیت سے یہ مراد ہو کہ بعض حالتوں میں تو قضا واجب ہو اور فدیہ نہ ہو اور بعض میں قضا اور فدیہ دونوں واجب ہو جائیں جبکہ دونوں حالتیں ایک ہی شکل سے آیت کے تحت داخل ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ چوری کے سلسلے میں یہ بات درست نہیں ہے کہ آیت سرقہ سے مراد یہ ہو کہ بعض چوروں کے تو ہاتھ کاٹ دیئے جائیں اور ان پر جرمانہ بھی کیا جائے، اسی طرح یہ بھی درست نہیں کہ بعض کے تو دس درہم کی مالیت کی چیز کی چوری پر ہاتھ کاٹ دیئے جائیں اور بعض کے اس سے کم کی مالیت پر، ٹھیک اسی طرح یہ درست نہیں ہے کہ قولِ باری (فَعِدَّۃٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) سے بعض تو وہ مراد ہیں جو وجوب قضا کے ساتھ خاص ہوں اور ان پر فدیہ نہ ہو اور بعض وہ مراد ہوں جن پر قضاء اور فدیہ دونوں واجب ہیں۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ کفارات کا اثبات دو طریقوں سے ہوتا ہے یا تو شریعت کی طرف سے توقیف یعنی رہنمائی ہوتی ہے یا پھر اتفاق امت ہوتا ہے اب زیر بحث مسئلے میں یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں اس بنا پر قیاس سے کفارہ کا اثبات جائز نہیں ہوگا نیز کفارہ ہمیشہ کسی چیز کی جگہ پر کرنے والا اور اس کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہ اس شخص کے حق میں مخصوص ہوتا ہے جس پر قضا واجب نہیں ہوتی، مثلاً شیخ کبیر یا وہ شخص جس نے قضاء کرنے میں کوتاہی کی اور قضا کرنے سے پہلے وفات پا گیا۔

رہا قضا اور فدیہ دونوں کا اجتماع تو یہ ان وجوہات کی بنا پر ممتنع ہے جو ہم حاملہ اور مرضعہ کے باب میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے حضرت ابن عمر کا مسلک اس معاملے میں ان لوگوں کے مسلک

سے زیادہ واضح ہے جنہوں نے قضا اور فدیہ دونوں لازم کر دیئے ہیں جبکہ حضرت ابن عمرؓ نے فدیہ واجب قرار دیا ہے نہ کہ قضا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں دو وجوہ سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ تاخیر قضا سے فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

اوّل یہ کہ متفرق دنوں میں قضا کے ذکر کے ساتھ فدیہ کے وجوب کا ذکر نہیں ہوا۔ اگر اس کی تاخیر فدیہ واجب کر دیتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا ضرور ذکر فرماتے۔

دوم یہ کہ آپ نے قضا کو قرض کے ساتھ تشبیہ دی۔ اور یہ ظاہر ہے کہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر سے کوئی چیز واجب نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ قرض کی ادائیگی ہو جائے۔ اس لیے جس چیز کو اس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے یعنی قضاء رمضان اس کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب ہمارا اس پر اتفاق ہے کہ رمضان کی قضا کرنے والے کو اگلے سال تک قضا کی تاخیر سے روکا گیا ہے۔ اگر وہ ایسا کرے تو ضروری ہے کہ اسے مفرط یعنی کوتاہی کرنے والا قرار دیا جائے۔ اس صورت میں اس پر فدیہ لازم ہوگا جیسے کہ وہ اگر قضا کرنے سے پہلے مر جاتا تو اس پر تفریط یعنی کوتاہی کی بنا پر فدیہ لازم ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تفریط کی بنا پر فدیہ لازم نہیں ہوتا بلکہ اس بنا پر لازم ہوتا ہے کہ اس کے لیے قضا کرنے کا امکان پیدا ہو گیا تھا لیکن اس کے بعد موت کی وجہ سے قضا کا موقعہ ہاتھ سے نکل گیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے رمضان میں جان بوجھ کر کھا لیا ہوتا تو وہ مفرط شمار ہوتا اور اگر وہ اسی سال اس کی قضا کر لیتا تو سب کے نزدیک اس پر فدیہ لازم نہ آتا۔ اس لیے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ فدیہ واجب کرنے کے لیے تفریط کا پایا جانا علت نہیں ہے۔

علی بن موسیٰ قمی نے نقل کیا ہے کہ داؤد اصفہانی کا قول ہے کہ جو شخص کسی عذر کی بنا پر رمضان کے ایک دن کا روزہ نہیں رکھتا اس پر شوال کی دوسری تاریخ کو روزہ رکھنا واجب ہے۔ اگر اس نے روزہ نہیں رکھا تو وہ گنہگار ہوگا اور مفرط قرار پائے گا

داؤد اپنے اس قول کی وجہ سے زیر بحث مسئلہ میں سلف اور خلف دونوں کے متفقہ موقف اور ظاہر آیت (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اور آیت (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) کی مخالفت کا مرتکب ہو گیا۔ نیز اس نے ان آثار کی بھی خلاف ورزی کی جن کی ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے

علی بن موسیٰ کا کہنا ہے کہ ایک روز میں نے داؤد سے اس کے اس قول کی وجہ پوچھی تو جواب میں کہنے لگا کہ اگر وہ شوال کی دوسری تاریخ کو روزہ نہ رکھے اور اس کی وفات ہو جائے تو اس کے متعلق

تمام اہلِ علم کا یہی قول ہے کہ وہ گنہگار ہو کر اور مفرّط بن کر مرا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ شوال کی دوسری تاریخ کو ہی روزہ رکھ لینا اس پر واجب تھا اس لیے کہ اگر اس کے لیے اس کی گنجائش ہوتی کہ وہ دوسری تاریخ کے بعد بھی رکھ سکتا تو اسی رات موت کی وجہ سے وہ مفرّط قرار نہ پاتا۔" علی بن موسیٰ نے اس پر اس سے یہ پوچھا کہ اس شخص کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے جس کے ذمہ ایک غلام آزاد کرنا ہو اسے ایک غلام برائے فروخت مل جائے جس کی قیمت بھی اس کے حسبِ منشا ہو تو آیا اس کے لیے یہ جائز ہوگا کہ وہ اسے چھوڑ کر کوئی اور غلام خرید لے؟

داؤد نے نفی میں جواب دیا۔ میں نے وجہ پوچھی تو کہنے لگے کہ "اس پر فرض یہ ہے کہ جو پہلا غلام اسے مل جائے تو وہ اسے آزاد کر دے، جب اسے کوئی غلام مل جائے گا تو اس کے فرض کا لزوم اس کے ساتھ ہی ہو جائے گا اور جب فرض کا لزوم ہو جائے گا تو پھر اسے چھوڑ کر کسی اور غلام کی طرف جانا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا۔" میں نے پھر پوچھا کہ اگر اس نے ایک غلام ملنے کے باوجود اسے چھوڑ کر دوسرا غلام خرید کر کے اسے آزاد کر دیا تو کیا یہ جائز ہوگا؟ اس نے جواب دیا کہ یہ جائز نہیں ہوگا۔

میں نے پھر کہا کہ اگر اس شخص کے پاس ایک غلام موجود ہو اور اس پر غلام آزاد کرنا واجب ہو جائے تو ایسی صورت میں اس کے لیے کوئی اور غلام خریدنا جائز ہوگا؟ داؤد نے نفی میں اس کا جواب دیا۔ میں نے کہا کیا اس کی یہ وجہ ہے کہ اس پر غلام آزاد کرنے کی جو ذمہ داری عائد ہوئی ہے اس ذمہ داری کا تعلق اس کے پاس موجود غلام کے ساتھ ہو گیا، کسی اور غلام کے ساتھ نہیں ہوا؟

داؤد نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ اس پر میں نے اس سے پوچھا کہ اگر وہ غلام مر جائے تو آیا غلام آزاد کرنے کی ذمہ داری اس شخص سے ختم ہو جائے گی جس طرح کہ ایک شخص کسی معین غلام کو آزاد کرنے کی نذر مان لے اور پھر وہ غلام مر جائے تو اس کی نذر باطل ہو جاتی ہے۔

داؤد نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس شخص سے غلام آزاد کرنے کی ذمہ داری ختم نہیں ہوگی بلکہ وہ اس غلام کی جگہ کوئی اور غلام لے کر آزاد کرے گا اس لیے کہ یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ یہ سن کر میں نے کہا کہ اسی طرح جس شخص پر بالاجماع کوئی غلام آزاد کرنا واجب ہو اس کے لیے جائز ہے کہ کوئی اور غلام آزاد کر دے (اور صرف وہی غلام آزاد نہ کرے جو سب سے پہلے مل جائے) اس پر داؤد نے پوچھا کہ تم کن لوگوں سے یہ اجماع نقل کر رہے ہو؟ میں نے کہا کہ تم کن لوگوں سے پہلا اجماع (جس کا تم نے ابھی حوالہ دیا ہے) نقل کر رہے ہو؟

اس نے جواب دیا کہ اجماع منقول نہیں ہوتا، میں نے اس پر یہ کہا کہ دوسرا اجماع (جس کا میں

نے حوالہ دیا ہے) بھی منقول نہیں ہوا۔ یہ سن کر داؤد خاموش ہو گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ داؤد نے جو کچھ کہا ہے کہ شوال کی دوسری تاریخ کو اس پر قضاء لازم ہے اور یہ کہ جس کے ذمہ کوئی غلام آزاد کرنا ہو اور اسے غلام مل جائے تو وہ اس غلام کو چھوڑ کر کسی اور غلام کو آزاد نہیں کر سکتا یہ سب باتیں اجماع امت کے خلاف ہیں۔ پھر اس کا یہ دعویٰ بھی غلط ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان کا ایک قضاء روزہ شوال کی دوسری تاریخ کو نہیں رکھتا اور اس کی وفات ہو جاتی ہے تو اہلِ علم کے نزدیک وہ مفرّط کہلائے گا اس کے اس دعوے کی بطلان کی وجہ یہ ہے کہ جن فقہاء نے ایسے شخص کو سال کے آخر تک قضاء مؤخر کر دینے کی اجازت دی ہے۔ ان کے نزدیک بھی ایسا شخص موت کی بنا پر مفرط نہیں قرار پائے گا اس لیے کہ اگلا رمضان آنے تک پورا سال قضاء کے لیے وقت ہے جس میں تاخیر کی گنجائش ہے۔

جس طرح کہ نماز کا وقت ہے کہ اس میں اول وقت سے آخر وقت تک تاخیر کی گنجائش ہے اور اگر وقت گذر جانے سے پہلے اس شخص کی وفات ہو جائے تو وہ نماز کی ادائیگی مؤخر کرنے کی بنا پر مفرط قرار نہیں پائے گا۔ رمضان کی قضاء کے متعلق بھی فقہاء کا یہی قول ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایسا شخص اگر مفرط نہ ہوتا تو سال گذرنے سے پہلے قضاءِ رمضان کے بغیر اس کی وفات کی صورت میں اس پر فدیہ لازم نہ ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لزوم فدیہ تفریط کی علامت نہیں ہے اس لیے کہ شیخ کبیر پر فدیہ لازم ہوتا ہے لیکن اس میں تفریط نہیں پائی جاتی اور داؤد کا قول کہ اجماع نقل نہیں کیا جاتا، غلط ہے، کیونکہ اجماع اسی طرح نقل ہوتا ہے جس طرح نصوص نقل ہوتے ہیں اور جس طرح اختلاف آراء نقل ہوتا ہے۔

اگر ابو داؤد کی مراد اپنے اس قول سے یہ ہو کہ اجماع کرنے والوں میں ہر ایک کو اس بات کی ضرورت نہیں ہوتی کہ وہ ان کے اقوال کی حکایت کرے جبکہ ان میں سے ایک گروہ کا قول مجلس میں نشر ہو اور بقیہ تمام لوگ وہاں موجود ہوں اور وہ یہ قول سن کر اس کی مخالفت نہ کریں تو اس کی یہ مراد درست ہے لیکن اس کے باوجود بھی مطلقاً یہ کہنا درست نہیں کہ اجماع نقل نہیں ہوتا۔

اس لیے بعض اجماع میں پوری جماعت کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں اس صورت میں ان کا اجماع صحیح طریقے سے منقول ہوتا ہے اور بعض اجماع میں ایک گروہ کے اقوال نقل کیے جاتے ہیں جو پوری طرح پھیل جاتے ہیں اور باقی ماندہ لوگوں کے کانوں تک بھی یہ اقوال پہنچ جاتے ہیں لیکن ان کی طرف سے ان کی مخالفت نہیں ہوتی، یہ بھی ایسا اجماع ہے جو منقول ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں باقیماندہ لوگوں

کی طرف سے مخالفت کا نہ ہونا یہ موافقت کے قائم مقام ہوجاتا ہے اس لیے اجماع کی یہ دونوں قسمیں جو خواص اور فقہاء کا اجماع کہلاتی ہیں ان کی دوسروں تک نقل کی جاتی ہے۔

اجماع کی ایک اور صورت بھی ہے یہ وہ اجماع ہے جس میں عوام الناس اور خواص دونوں شامل ہوں مثلاً زنا اور سود کی حرمت پر اجماع یا جنابت کی وجہ سے وجوب اغتسال یا نماز پنجگانہ وغیرہ پر اجماع۔ یہ ایسے امور ہیں جن پر اہلِ اسلام کا اتفاق معلوم ہے۔ اگرچہ ہر ایک سے اس کے اعتقاد اور راس کی دینداری کے متعلق کوئی بات نقل نہیں ہوئی ہے۔ اگر اجماع کی یہ قسم مراد لی جائے تو اس کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہے کہ اسے آگے نقل نہیں کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہنا بھی کہ یہ آگے منقول ہوتا ہے اس لیے کہ ہمیں معلوم ہے کہ تمام اہل الصلاۃ اس کا عقیدہ رکھتے اور اسے دین سمجھتے ہیں۔

اس بنا پر یہ جائز ہے کہ ان کے اس اعتقاد اور دینداری اور راس پر ان کے اجماع کو آگے نقل کیا جائے جس طرح کہ ایک شخص کا اسلام ہم پر ظاہر ہوجاتے اور ایمان پر اس کے عقیدے کا بھی اظہار ہوجائے تو ایسی صورت میں یہ جائز ہوگا کہ اس کے مسلمان ہونے کی بات آگے نقل کی جائے۔ ارشادِ باری ہے (فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ، اگر تمھیں ان عورتوں کے مومن ہونے کا علم ہوجائے تو انہیں کافروں کو واپس نہ کرو) وباللہ التوفیق۔

سفر میں روزہ

ارشادِ باری ہے (وَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْعَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) اس آیت میں یہ واضح دلالت موجود ہے کہ سفر میں روزہ نہ رکھنا شریعت کی طرف سے ایسی رخصت ہے کہ جس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے آسانی پیدا فرمادی ہے۔ اگر روزہ نہ رکھنا فرض ہوتا جس پر عمل ضروری ہوتا تو پھر اس قولِ باری (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ) کا فائدہ ختم ہوجاتا۔

اس لیے آیت مبارکہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مسافر کو اختیار ہے کہ چاہے تو روزہ چھوڑ دے اور چاہے تو روزہ رکھ لے جیسے کہ ارشادِ باری ہے (فَاقْرَءُوْا مَا تَیَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ، قرآن میں سے تمہیں جہاں سے میسر ہو اس کی قرأت کرلو) اسی طرح ارشادِ باری ہے (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ، جو بھی ہدی یعنی قربانی کا جانور میسر آجائے) اس لیے قرآن میں جہاں کہیں بھی یُسر یعنی آسانی اور سہولت کا ذکر آیا ہے، وہاں تخییر یعنی بندے کو اختیار ملنے پر دلالت موجود ہے۔

عبدالرحیم الجزری نے طاؤس کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: "سفر میں جو شخص روزہ رکھ لے اس پر ہم نکتہ چینی نہیں کریں گے اور جو نہ رکھے اس پر بھی نہیں کریں گے، اس لیے کہ ارشادِ باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ)"۔

حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس قول سے یہ بتایا کہ آیت میں جس یُسر کا ذکر کیا گیا ہے اس سے مراد تخییر ہے۔ اگر آیت میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباس آیت کی کبھی تفسیر بیان نہ کرتے نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (فَمَنْ شَھِدَ مِنْکُمُ الشَّھْرَ فَلْیَصُمْہُ) پھر اس کو عطف کرتے ہوئے یہ ارشاد فرمایا (وَمَنْ کَانَ مَرِیْضًا اَوْعَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) اللہ تعالیٰ نے مسافر پر نہ روزہ رکھنا واجب قرار دیا ہے اور نہ روزہ چھوڑنا حالانکہ مسافر کو دو طرح سے شہودِ رمضان ہوگیا ہے۔

اوّل یہ کہ اسے اس کا علم ہوگیا ہے اور وہ اس میں موجود ہے۔ دوم۔ یہ کہ وہ مکلفین میں سے ہے

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ اسے اس ماہ کے روزے کے حکم کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ لیکن اسے اس کے باوجود بھی افطار کی رخصت دی گئی ہے۔ اب اس ارشادِ باری (وَمَنْ کَانَ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ روزہ نہ رکھے تو پھر دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرلے، جس طرح یہ قولِ باری ہے (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْبِہٖ اَذًی مِّنْ رَّاْسِہٖ فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ، اور جو شخص بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزوں کا فدیہ دے) اس کا مفہوم یہ ہے کہ سر میں جوؤں وغیرہ کی تکلیف کی بنا پر حلق کرالے یعنی سر کے بال صاف کرالے تو پھر روزوں کی شکل میں فدیہ ادا کرے۔

سفر میں روزہ کے متعلق مسلمانوں کے مُضمر اتفاق پر یہ بات دلالت کررہی ہے کہ مریض اگر روزہ رکھ لے تو اس کے لیے جائز ہوگا اور اس پر قضا واجب نہیں ہوگی، قضا اس وقت واجب ہوگی جب روزہ نہ رکھے۔ یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ افطار یعنی روزہ نہ رکھنے کا مفہوم خود اس میں پوشیدہ ہے اور جب یہ بات اس طرح ثابت ہوگئی تو یہ پوشیدہ مفہوم بعینہ مسافر کے لیے بھی مشروط ہوگا۔

جس طرح کہ مریض کے لیے ہے اس لیے کہ آیت میں عطف کے ذریعے ان دونوں کا ذکر ایک ساتھ کیا گیا ہے۔ یعنی جب دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرنے کے وجوب میں افطار مشروط ہے تو جس شخص نے مسافر پر قضا واجب کی ہے جبکہ وہ حالت سفر میں روزے رکھ لے تو اس نے گویا آیت کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے۔

صحابہ کرام، ان کے بعد تابعین عظام اور فقہاء امصار کا مسافر کے روزہ کے جواز پر اتفاق ہے البتہ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "جس شخص نے سفر میں روزہ رکھا اس پر اس کی قضاء لازم ہے"۔ اس مسئلے میں چند ہی لوگوں نے حضرت ابوہریرہؓ کا ساتھ دیا ہے جن کے اختلاف کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خبر مستفیض یعنی بکثرت روایات سے جو موجب علم ہے۔ یہ ثابت ہے کہ آپ نے سفر میں روزہ رکھا تھا۔ آپ سے یہ بھی ثابت ہے کہ سفر میں روزے کو آپ نے مباح قرار دیا ہے۔ ان میں ایک حدیث ہشام بن عروہ اپنے والد عروہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حمزہ بن عمرو اسلمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں سفر میں روزے رکھتا ہوں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "اگر تمہارا دل چاہے تو روزہ رکھ لو اور اگر چاہو تو نہ رکھو"
حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو سعید الخدری، حضرت انس بن مالک، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت ابوالدرداء اور حضرت سلمہ بن المحبق نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سفر کی حالت میں روزے سے ہونے کی روایت کی ہے

جو لوگ مسافر کے روزہ کے جواز کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس پر قضاء واجب کرتے ہیں وہ ظاہر آیت (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) سے استدلال کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ دوسرے دنوں میں قضاء کی گنتی پوری کرنا دونوں حالتوں میں واجب ہے۔ اس لیے کہ آیت میں روزہ رکھنے والے مسافر اور نہ رکھنے والے مسافر کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے۔

اسی طرح وہ اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں جسے حضرت کعب بن عاصم الاشعری، حضرت جابر بن عبد اللہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: (ليس من البر الصيام في السفر، سفر میں روزہ رکھنا کوئی نیکی نہیں ہے)۔

نیز اس حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جو ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت کی ہے انہیں محمد بن عبد اللہ الحضرمی نے، انہیں ابراہیم بن مندر الحزامی نے اور انہیں عبد اللہ بن موسیٰ تیمی نے اسامہ بن زید سے روایت کی ہے۔ اسامہ نے زہری سے، انہوں نے ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن سے اور انہوں نے اپنے والد عبد الرحمٰن سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الصائم في السفر كالمفطر في الحضر، سفر میں روزہ رکھنے والا حالت اقامت میں روزہ نہ رکھنے والے کی طرح ہے)۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت انس بن مالک قشیری کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا (ان الله وضع عن المسافر شطر الصلاة والصوم وعن الحامل والمرضع، اللہ تعالیٰ نے مسافر کو آدھی نماز اور روزہ معاف کر دیا ہے۔ اسی طرح حاملہ اور مرضعہ سے بھی)۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ان لوگوں کے دعوے کی دلیل بن سکتی ہو بلکہ یہ تو مسافر کے روزے کے جواز پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ رہ گئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث کہ (ليس من البر الصيام في السفر) تو یہ ایسا کلام ہے جو ایک مخصوص حالت کے موقعہ پر فرمایا گیا اس بنا پر اس کا حکم صرف اسی حالت تک محدود رہے گا۔

اس حالت کی وضاحت اس روایت سے ہوتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے اور انہیں شعبہ نے محمد بن عبد الرحمٰن بن سعد بن زرارہ سے، محمد بن عبد الرحمٰن نے محمد بن عمرو بن الحسن سے

اور انہوں نے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس پر سائبان کی طرح کوئی چیز تان کر سایہ کر دیا ہے اور لوگوں کی ایک بھیڑ وہاں موجود ہے۔

یہ دیکھ کر آپ نے فرمایا (لیس من البر الصیام فی السفر) اس روایت میں اس بات کی گنجائش موجود ہے کہ جس کسی نے یہ روایت کی اس نے صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس موقعہ پر کہے ہوئے الفاظ نقل کر دیئے ہیں جبکہ ان میں سے بعض نے سبب کا ذکر کیا ہے اور بعض نے اسے حذف کر دیا ہے اور صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ دہرا دیئے ہیں۔

حضرت ابوسعید خدری نے اپنی روایت میں یہ ذکر کیا ہے کہ لوگوں نے فتح مکہ کے سال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھا۔ پھر آپ نے لوگوں سے فرمایا کہ "تم اپنے دشمن کے قریب پہنچ چکے ہو ایسی حالت میں روزہ نہ رکھنا تمہارے لیے زیادہ تقویت کا باعث ہوگا اس لیے روزہ نہ رکھو" یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے عزیمت پر عمل تھا (کسی مسئلے میں شریعت کی طرف سے دی ہوئی رخصت پر عمل کرنے کی بجائے اصل حکم پر عمل کرنا عزیمت کہلاتا ہے)۔

حضرت ابوسعید فرماتے ہیں کہ میں نے اپنے آپ کو اس حال میں پایا کہ اس واقعہ سے پہلے اور اس واقعہ کے بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ روزہ رکھتا رہا۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے انہیں احمد بن صالح نے، انہیں ابن وہب نے، انہیں معاویہ نے ربیعہ بن یزید سے اور ربیعہ نے قزعہ سے یہ روایت کی۔ قزعہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوسعید خدری سے سفر میں رمضان کے روزے رکھنے کے متعلق دریافت کیا، اس کے بعد درج بالا روایت بیان کی۔ اس حدیث میں حضرت ابوسعید خدری نے وہ وجہ بھی بیان کر دی جس کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ نہ رکھنے کا حکم دیا تھا۔ وجہ یہ تھی کہ روزہ نہ رکھنے کی صورت میں صحابہ کرام کو دشمنوں سے جنگ کرنے کی زیادہ قوت ہوتی اور وہ اس لیے کہ جہاد ان پر فرض تھا جبکہ سفر میں روزہ رکھنا فرض نہیں تھا۔ اس بنا پر ان کے لیے درست نہیں تھا کہ وہ فضیلت حاصل کرنے کی خاطر فرض کو ترک کر دیں

جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جو ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن نے اپنے والد عبدالرحمٰن سے روایت کی ہے اس میں یہ کمزوری ہے کہ ابوسلمہ کا اپنے والد عبدالرحمٰن سے سماع ثابت نہیں ہے جس کی بنا پر یہ حدیث منقطوع ہے۔ اس لیے جواز صوم کے سلسلے میں اخبار متواترہ کو ایک ایسی منقطوع حدیث کی بنا پر ترک نہیں کیا جا سکتا جس کا بہت سے لوگوں کے نزدیک کوئی ثبوت نہیں ہے۔

اس کے باوجود اس میں یہ گنجائش موجود ہے کہ یہ ایسا کلام ہو جو کسی سبب کی بنا پر حضور صلی اللہ

علیہ وسلم سے صادر ہوا ہو اور وہ تھا دشمنوں کے ساتھ پنجہ آزمائی کا سبب جس کے متعلق سب جانتے ہیں کہ روزہ رکھ کر اسے سرانجام دینا مشکل ہوتا ہے اس لیے اس کلام کے حکم کو اسی حالت تک محدود رکھا جائے گا جس حالت میں یہ صادر ہوا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت نہ ہو اور اس کی وجہ سے ترکِ جہاد لازم نہ آئے۔

رہ گیا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (ان اللہ وضع عن المسافر شطر الصلاۃ والصوم وعن الحامل والمرضع) تو یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ رمضان کی آمد سے مسافر پر روزے کی فرضیت کا تعین نہیں ہوا (یعنی یہ نہیں ہوا کہ وہ ضرور روزے رکھے) نیز یہ کہ اسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے لیکن اس روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے روزے کے جواز کی نفی ہو جائے اگر وہ روزہ رکھ لے جس طرح کہ حاملہ اور مرضعہ کے روزے کے جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ امام مالک اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر مسافر کو روزے کی قوت ہو تو اس کا روزہ رکھ لینا زیادہ پسندیدہ ہوگا۔ امام شافعی نے فرمایا کہ اگر سفر میں روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہو جائے گا۔

سفر میں روزے کی افضلیت پر یہ قولِ باری دلالت کرتا ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ اَیَّامًا مَّعْدُوْدَاتٍ فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْ عَلٰی سَفَرٍ فَعِدَّۃٌ مِّنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) تا قولِ باری (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) آیت کا آخری حصہ ان تمام لوگوں سے متعلق ہے جن کا ذکر آیت میں آچکا ہے۔ کیونکہ سلسلۂ کلام اس طرح ہے کہ اس کا بعض حصہ بعض دوسرے حصے کے ساتھ حرفِ عطف کے ذریعے منسلک ہے۔ اس لیے کسی حصے کو بلادلیل کسی حکم کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے آیت کا تقاضا یہ ہے کہ مسافر کا روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت کے آخری حصے کا تعلق اس کے متصل حصے کے ساتھ ہے نہ کہ اس سے ماقبل کے حصوں کے ساتھ۔ اور وہ متصل حصہ یہ قولِ باری ہے (وَعَلَی الَّذِیْنَ یُطِیْقُوْنَہٗ فِدْیَۃٌ طَعَامُ مِسْکِیْنٍ) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قولِ باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ) میں تمام لوگوں کو خطاب ہے جن میں مقیم اور مسافر سب داخل ہیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ (اَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) کا خطاب بھی ان سب کو شامل ہے جو آیت کے ابتدائی خطاب میں داخل ہیں۔ اس لیے یہ درست نہیں کہ آیت کے آخری حصے کا خطاب ان میں سے بعض تک محدود ہو۔

نیز ہمارے ماقبل کے بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اگر سفر میں کسی نے روزہ رکھ لیا تو فرضیت ادا ہو جائے گی اور جس عبادت کی یہ حیثیت ہو اس کا تعلق 'المخیرات' (بھلائیوں) سے ہوتا ہے جس کے متعلق ارشادِ باری ہے (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ، بھلائیوں میں ایک دوسرے سے سبقت کر جاؤ) اللہ تعالیٰ نے ایک قوم کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا (اِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ، وہ لوگ بھلائیوں میں ایک دوسرے سے بڑھ کر تیزی دکھاتے تھے۔ اس لیے بھلائیوں کی انجام دہی میں ایک دوسرے سے بڑھ کر تیزی دکھانا اور سبقت لے جانا پیچھے رہ جانے سے افضل ہے۔ نیز فرض عبادات کو ان کے مقررہ اوقات میں بجا لانا انہیں دوسرے اوقات تک موخر کرنے سے بہتر ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ (من اراد ان يحج فليعجل، جو شخص حج کا ارادہ رکھتا ہو اسے جلدی کرنی چاہیئے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی ادائیگی میں تعجیل سے کام لینے کا حکم دیا اس لیے ایسے تمام فرائض کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کہ انہیں ان کے مقررہ اوقات میں ادا کرنا انہیں دوسرے اوقات تک موخر کرنے سے افضل قرار دیا جائے۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عقبہ بن مکرم نے، انہیں ابو قتیبہ نے انہیں عبدالصمد بن حبیب بن عبداللہ ازدی نے، انہیں حبیب بن عبداللہ نے روایت بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں نے سنان بن سلمہ المحبق کو اپنے والد سلمہ المحبق کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من كانت له حمولة ياوى الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه، جس شخص کے پاس سواری کا جانور ہو اور پیٹ بھر کر اسے کھانے کو مل جاتا ہو تو اسے جہاں کہیں بھی رمضان کا مہینہ آجائے وہ روزہ رکھ لے)۔

محمد بن بکر نے ہمیں یہ حدیث بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں نصر بن المہاجر نے، انہیں عبدالصمد بن عبدالوارث نے، انہیں عبدالصمد بن حبیب نے، انہیں ان کے والد نے سنان بن سلمہ سے اور سنان بن سلمہ نے المحبق سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (مَنْ اَدْرَكَهُ رَمَضَانَ فِي السفر....، جس شخص پر سفر کی حالت میں رمضان آجائے ....)۔

سلمہ بن المحبق نے حدیث کا باقی ماندہ حصہ جو بیان کیا وہ درج بالا حدیث کے ہم معنی ہے۔ اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر میں روزہ رکھنے کا حکم دیا۔ لیکن یہ حکم افضلیت کی بنا پر دیا گیا نہ کہ وجوب کے طور پر۔ اس لیے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا واجب نہیں ہے۔ حضرت عثمان بن ابی العاص الثقفی اور حضرت انس بن مالک نے یہ روایت کی ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ واللہ اعلم۔

سفر میں روزہ رکھ کر توڑ دینے والا شخص

جس شخص نے سفر میں روزہ رکھ کے بغیر کسی عذر کے اسے توڑ دیا اس کے متعلق فقہا ء میں اختلاف رائے ہے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ قضا کرے گا اور اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے روزے کی حالت میں صبح کی اور پھر سفر پر روانہ ہوگیا اور روزہ توڑ لیا، یا سفر پر تھا اور روزہ رکھ لیا پھر گھر پہنچ کر روزہ توڑ لیا۔ ان تمام صورتوں میں وہ اس روزے کی قضا کرے گا اور کفارہ نہیں دے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ سفر کی حالت میں روزہ رکھ کر توڑ دینے والا قضا بھی کرے گا اور کفارہ بھی دے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ کفارہ نہیں دے گا۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایسے شخص پر کفارہ ہوگا۔ امام مالک کا مزید قول ہے کہ اگر کسی نے حالتِ اقامت میں روزہ رکھ لیا پھر سفر پر چلا گیا اور روزہ توڑ لیا تو وہ صرف قضا کرے گا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ مسافر اگر روزہ توڑ لے تو اس پر کوئی کفارہ نہیں۔ امام لیث کا قول ہے کہ اس پر کفارہ ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں بنیادی بات یہ ہے کہ رمضان کے روزے کا کفارہ شبہ کی بنا پر ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی حیثیت حدود کی طرح ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا لزوم حدود کی طرح کسی خاص گناہ پر ہوتا ہے۔ اب جبکہ حدود کا شبہ کی بنا پر اسقاط ہو جاتا ہے تو کفارۂ رمضان بھی اسی طرح ہونا چاہیئے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو ہم یہ کہیں گے کہ جب مسافر نے سفر کی حالت میں روزہ توڑ لیا تو اس حالت کا وجود کفارہ کے لزوم سے مانع ہو جائے گا اس لیے کہ حالتِ سفر روزہ نہ رکھنے کو مباح قرار دیتی ہے اس لیے اباحتِ وطی میں عقدِ نکاح اور مِلکِ یمین کے مشابہ ہو جائے گا اگرچہ یہ دونوں چیزیں وطی حائض کو مباح نہیں کرتیں۔

تاہم تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ وطی کو مباح کرنے والا سبب اگر موجود ہو تو اصل میں یہی وجوبِ حد سے مانع بن جاتا ہے اگرچہ یہ سبب بعینہٖ اسی وطی کو مباح نہیں کرتا (جیسا کہ حائضہ کی ص

میں ہوتا ہے) اسی طرح سفر کی حیثیت ہے اگرچہ سفر روزے میں داخل ہوجانے کے بعد روزہ توڑ دینے کو مباح نہیں کرتا لیکن یہ وجوب کفارہ سے مانع بن جاتا ہے۔ اس لیے کہ بنیادی طور پر افطار کی اباحت کے لیے اسے سبب بنایا گیا تھا۔

اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سفر کی حالت میں اس نے روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ، حضرت انس بن مالک وغیرہما نے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کے اندر روزہ رکھنے کے بعد روزہ توڑ دیا تھا اور یہ اس لیے کیا تھا تاکہ لوگوں کو سفر میں جواز افطار کی تعلیم دی جاسکے۔ اس بنا پر ایسی صورت میں روزہ توڑ دینے کی وجہ سے کفارہ واجب کرنا درست نہیں ہوگا۔

اس کی ایک وجہ اور بھی ہے وہ یہ کہ سفر کی حالت میں چونکہ روزہ رکھنے کا فعل مسافر پر لازم نہیں ہوتا تو اس کی مشابہت رمضان کی قضاء رکھنے والے یا نذر یا کفارہ کا روزہ رکھنے والے کے ساتھ ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر روزہ توڑ دینے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ اس لئے کہ ابتدائی طور پر اس کے لیے روزہ رکھنا لازم نہیں تھا اور شروع کرنے کی وجہ سے اسے پورا کرنے کا لزوم، روزہ توڑ دینے کی صورت میں، اس پر کفارہ واجب نہیں کرتا تو یہی صورت مسافر کی بھی ہونی چاہیئے اگر حالتِ سفر میں روزہ رکھ کے توڑ لے۔

اگر روزے کی حالت میں صبح کرے پھر سفر پر نکل جائے اور روزہ توڑ لے تو اس صورت میں بھی کفارہ اس لیے لازم نہیں آئے گا کہ افطار کو مباح کر دینے والی حالت یہاں موجود ہے اور وہ حالتِ سفر ہے جس طرح کہ عقد نکاح اور ملک یمین اباحتِ وطی کا سبب ہیں اگرچہ اس سے حائضہ عورت کے ساتھ وطی مباح نہیں ہوتی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ درج بالا صورت میں جبکہ کسی شخص نے روزے کی حالت میں صبح کی تو حالت اقامت کی وجہ سے اس کے لیے ترک صوم مباح نہیں تھا۔ اس لیے اس پر کفارہ واجب کر دینا چاہیئے اگر وہ دن کے کسی حصے میں سفر شروع کر کے اپنا روزہ توڑ دے، اس لیے کہ دن کے شروع میں اس پر روزہ رکھنے کا فعل لازمی تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوگا اس لیے کہ اس پر ایسی حالت یعنی حالتِ سفر، طاری ہوگئی ہے جو وجوبِ کفارہ سے مانع ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص حالتِ سفر میں ہو اور اس نے روزہ رکھ لیا پھر گھر پہنچ کر روزہ توڑ دیا تو اس پر کفارہ

نہیں اس لیے کہ ابتدا ہی سے اس پر روزہ لازم نہیں تھا۔ اس بنا پر اس کی مشابہت رمضان کی قضاء رکھنے والے یا نذر یا کفارہ کا روزہ رکھنے والے کے ساتھ ہو گئی۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ ایک شخص نے روزہ نہ رکھا اور پھر اسی دن گھر واپس آگیا۔ یا حائضہ عورت دن کے کسی حصے میں حیض سے پاک ہو گئی۔

ہمارے اصحاب حسن بن صالح اور امام اوزاعی کا قول ہے کہ ان دونوں پر قضاء لازم ہے اور دن کا باقی ماندہ حصہ اسی طرح گذاریں گے جس طرح ایک روزہ دار گذارتا ہے۔ یہی عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے ابن شبرمہ نے کہا ہے کہ مسافر اگر گھر پہنچ جائے اور اس نے کچھ کھایا پیا نہ ہو تو وہ بقیہ دن روزہ رکھے گا اور قضاء بھی کرے گا اور اگر عورت حیض سے پاک ہو جائے تو وہ کھا پی سکے گی۔ اور روزہ نہیں رکھے گی۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر عورت حیض سے پاک ہو جائے یا مسافر گھر پہنچ جائے جبکہ اس نے سفر میں روزہ نہیں رکھا تو وہ کھا پی سکے گا اور امساک نہیں کرے گا امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ جابر بن یزید سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ سفیان ثوری نے عبداللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے کہا: "جس شخص نے دن کے اول حصے میں کچھ کھا پی لیا وہ دن کے آخری حصے میں بھی کھا پی لے"۔ سفیان ثوری نے خود بھی اس قول سے اختلاف نہیں کیا ہے۔

ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے روزہ نہ رکھنے کی نیت کے ساتھ صبح کی اور اسے پتہ نہ ہو کہ یہ رمضان کا دن ہے تو کھانے پینے سے باز رہے گا اور قضاء رکھے گا۔ اگر اسے دن کے وقت رمضان شروع ہو جانے کا علم ہو گیا اور اس کے بعد اس نے کھا پی لیا تو اس پر کوئی کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ البتہ اگر اس نے دیدہ دلیری کے ساتھ کھانے پینے کا عمل کیا تو اس پر کفارہ بھی واجب ہو گا۔

ابوبکر جصّاص کہتے ہیں کہ فقہاء کا جب اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص کو کسی رکاوٹ کی وجہ سے رمضان کا چاند نظر نہ آئے اور وہ اگلے دن کھا پی لے پھر اسے چاند ہو جانے کا علم ہو جائے تو ایسی صورت میں وہ اسی طرح امساک کرے گا جس طرح روزہ دار کرتا ہے اور یہی مسئلہ حائضہ اور مسافر کا بھی ہے ان سب کے درمیان مشترک بات یہ ہے کہ کھا پی لینے کے بعد ان پر طاری ہونے والی حالت، یعنی چاند کا علم ہو جانا، اگر دن کی ابتداء میں موجود ہوتی تو انہیں روزہ رکھنے کا حکم ہوتا۔ اس لیے اگر کھا پی لینے کے بعد یہی حالت ان پر طاری ہو گئی تو انہیں امساک کا حکم دیا جائے گا۔

اس استدلال کی صحت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ حکم دلالت کرتا ہے جو آپ نے عاشورہ کے دن کھاپی لینے والوں کو دیا تھا کہ وہ باقی ماندہ دن کھانے پینے سے باز رہیں۔ اور ساتھ ہی ساتھ آپ نے ان پر قضا واجب کر دی تھی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکم اپنے نظائر کے لیے اصل کا کام دیتا ہے۔ امام مالک کا یہ قول کہ اگر اس نے دیدہ دلیری کے ساتھ کھانے پینے کا عمل کیا تو اس پر کفارہ لازم آئے گا۔ ایک بے معنی قول ہے۔ اس لیے کہ اس کفارے کا وجوب خاص حالت میں روزہ فاسد کر دینے کے عمل کے ساتھ مختص ہے جبکہ اس قسم کے کھاپی لینے والے نے کھاپی کر روزہ فاسد نہیں کیا۔ اس لیے اس پر اس کی وجہ سے کفارہ لازم نہیں آئے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

ایسا مسافر جو رمضان میں رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ رکھ لے

اس مسافر کے متعلق اختلاف رائے ہے جو رمضان میں کوئی اور واجب روزہ رکھ لے۔ امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ وہ جس روزے کی نیت کرے گا وہی روزہ ہو جائے گا۔ اگر اس نے نفلی روزہ رکھ لیا تو اس کے متعلق امام صاحب سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا یہ روزہ رمضان کا روزہ بن جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نفلی روزہ ہوگا۔ امام ابویوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔

ہمارے اصحاب کا متفقہ قول ہے کہ اگر کسی نے حالت قیام میں رمضان کے اندر کسی اور واجب یا نفلی روزے کی نیت کرلی تو یہ رمضان کا روزہ شمار ہوگا اور ادائیگی ہو جائے گی۔ سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ اگر کسی عورت نے رمضان میں نفلی روزے رکھے پھر اسے اچانک رمضان کا علم ہو گیا تو اس کے یہ رکھے ہوئے روزے رمضان کے روزوں کے لیے کفایت کر جائیں گے۔ ان دونوں حضرات کا قول ہے کہ جس شخص نے دشمن کی سرزمین میں نفلی روزے رکھے اور اس کا اسے علم ہی نہ ہو کہ یہ رمضان کا مہینہ ہے تو اس کے یہ نفلی روزے رمضان کے روزوں کا کام دے جائیں گے۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ جس شخص نے رمضان کی پہلی تاریخ کو روزہ رکھا اور اسے رمضان کے دخول کا علم نہ ہو تو اس کا یہ روزہ رمضان کے روزے کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کسی شخص کو اس کی گنجائش نہیں ہے کہ رمضان میں وہ کوئی اور واجب یا کسی اور رمضان کا قضا روزہ رکھے۔ اگر اس نے ایسا کرلیا تو نہ رمضان کے روزے کی ادائیگی ہوگی اور نہ کسی اور روزے کی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم سب سے پہلے حالت اقامت کے اندر رمضان میں نفلی روزہ رکھنے والے کے مسئلے پر بحث کریں گے۔ ہمارے اصحاب کے قول کی صحت پر ظاہری طور سے کہ

وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے ان میں سے ایک وجہ قول باری (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ) تا قولِ باری (وَاَنْ تَصُوْمُوْا خَیْرٌ لَّکُمْ) ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اس میں کسی خاص روزے کا ذکر نہیں کیا بلکہ آیت کا لفظ ہر قسم کے روزے کو شامل ہے خواہ وہ نفلی ہو یا فرضی، بہرصورت یہ روزہ فرض روزے کی کفایت کر جائے گا۔ اس لیے کہ رمضان میں نفلی یا کوئی اور واجب روزہ رکھنے والے کا روزہ یا تو وہی روزہ قرار پائے گا جس کی اس نے نیت کی ہو گی یا وہ فضول قرار دیا جائے گا کہ گویا اس نے روزہ رکھا ہی نہیں یا وہ رمضان کے روزے کی کفایت کرے گا۔

پہلی دو صورتیں اس بات سے مانع بن جائیں گی کہ یہ روزہ اس روزہ دار کے لیے بہتر ہو بلکہ اس روزے کا رمضان کے روزے کی کفایت کرنا اس کے حق میں بہتر ہو گا اس لیے یہ ضروری ہو گا کہ اسے فضول قرار نہ دیا جائے اور نہ ہی اس کی نیت کا لحاظ کیا جائے جو اس نے رمضان کے علاوہ کسی اور روزے کی کر لی ہو (بلکہ اس روزے کو رمضان کا ہی روزہ قرار دیا جائے)۔

اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) اور سلسلۂ کلام میں پھر یہ فرمایا (وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) تمام فقہائے امصار کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ آیت کے آخری حصے میں افطار یعنی روزے نہ رکھنے کا مفہوم پوشیدہ ہے گویا مفہومِ کلام یہ ہوا "جو شخص بیمار یا مسافر ہو اور وہ روزہ نہ رکھے تو پھر ایسی صورت میں دوسرے دنوں کی گنتی پوری کرے"۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے مریض اور مسافر پر قضا اسی وقت رکھی جب وہ روزہ نہ رکھیں۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قیام کی حالت میں جو شخص بھی روزہ رکھے گا اور افطار پر عمل پیرا نہیں ہو گا اس پر قضاء لازم نہیں ہو گی اس لیے کہ آیت کے ضمن میں ان تمام لوگوں کا روزہ آجاتا ہے جنہیں روزہ رکھنے کے حکم کا مخاطب بنایا گیا ہے۔ البتہ ان میں وہ مریض اور مسافر داخل نہیں ہیں جنہوں نے افطار کی رخصت پر عمل کیا ہو۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ فان غُمَّ عَلَیْکُمْ فَعُدُّوا ثلاثین) بھی دلالت کرتا ہے۔ اس ارشاد کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ چاہے وہ شخص جس نیت سے بھی روزہ رکھے اس کے لیے جائز ہے۔ خواہ وہ نفلی ہو یا اس کے علاوہ کچھ اور۔ نیز اس میں یہ نقطۂ نظر بھی ہے کہ رمضان کا روزہ چونکہ رمضان کے دوران مستحق العین ہے یعنی یہ اس معین وقت میں

فرض ہے اس لیے یہ یوم النحر یعنی دسویں ذالحجہ کو طوافِ زیارت کے مشابہ ہو گیا، کیونکہ اس روز طواف کرنے والا جس نیت سے بھی طواف کرے گا اس کا فرض پورا ہو جائے گا حتٰی کہ اگر اس نے کسی اور کی طرف سے اس کی نیت کر لی تو بھی اس کا اپنا فرض ادا ہو گا اور دوسرے کی طرف سے اس کی نیت کا اعتبار نہیں ہو گا۔

اگر اس صورت میں اس کا فرض ادا نہ ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اس کی نیت کے مطابق ادا ہو جائے جس طرح رمضان کے علاوہ دوسرے دنوں میں رکھے ہوئے روزے روزہ دار کی نیت کے مطابق ادا ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کسی شخص کو اگر صرف اتنا ہی وقت ملے جس میں وہ ظہر کی نماز ادا کر سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس محدود وقت کے اندر ظہر کی نماز مستحق العین ہو گی یعنی صرف ظہر ہی کی نماز ادا کی جائے گی لیکن اس وقت اگر کسی نے نفل کی نیت سے ظہر ادا کی تو یہ ناجائز ہو گا (اس سے آپ کا بیان کردہ کلیہ ٹوٹ گیا)۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظہر کا وقت ظہر کی نماز کی ادائیگی کے لیے مستحق العین نہیں کیونکہ اس میں اتنی گنجائش ہوتی ہے کہ ایک شخص اس میں ظہر کی نماز اور اس کے علاوہ کوئی اور نماز ادا کر لے۔ اس لحاظ سے اوّل وقت اور آخر وقت کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔ اگر اوّل وقت میں نفل نماز پڑھنے سے جس طرح فرض کی ادائیگی نہیں ہو گی اسی طرح آخر وقت میں بھی نفل پڑھ کر فرض نہیں ادا ہو گا۔

نیز اگر اس نے آخر وقت میں نفل یا ظہر کے علاوہ کسی اور فرض کی نیت کر کے نماز پڑھ لی تو یہ نماز اس کی نیت کے مطابق قرار پائے گی۔ جبکہ ہمارا اس امر پر اتفاق ہے کہ عین رمضان میں روزہ رکھنا کسی اور روزے کی طرف سے کفایت نہیں کرے گا بلکہ یہ اسی رمضان کا ہی روزہ ہو گا اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ مستحق العین ہے۔ اس لیے کہ اس میں کسی قسم کا کوئی اور روزہ درست نہیں ہے۔

نیز اس لیے بھی کہ رمضان کا وقت ایسا ہوتا ہے جو سارے کا سارا فرض کی ادائیگی میں صرف ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر اس فرض کی اس کے اس مقررہ وقت سے نہ تو تقدیم درست ہے اور نہ تاخیر۔ لیکن نمازِ ظہر کے وقت کی یہ کیفیت نہیں ہے کہ اس کا سارا وقت اس نماز کی ادائیگی میں صرف ہو جائے۔ اس لیے اگر اس نے یہ نماز مؤخر کر کے پڑھی تو پھر اس کی فرضیت سے وہ سبکدوش ہو جائے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (الاعمال بالنیات، وانما لکل امرئ ما نوی، تمام اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے اور انسان کو وہی کچھ ملے گا جس کی وہ نیت کرے گا) اس بات سے مانع ہے کہ کوئی شخص رمضان میں نفلی روزے کی نیت کرے اور پھر رمضان کا روزہ ادا ہو جائے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (الاعمال بالنیات) سے استدلال

درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جو اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے لیکن اس میں کئی معنی کا احتمال ہے۔

اس بنا پر اس فقرے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ "اعمال کے جواز کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔" اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ "اعمال کی فضلیت کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔" اور اگر اس کے متعلق فریقین میں تنازعہ پیدا ہو گا تو اس صورت میں اس کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت ہو گی جس کی وجہ سے اس فقرے سے استدلال ہی ساقط ہو جائے گا۔

رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وانما لکل امرئ ما نوی) تو ہمارا فریق مقابل بھی اس مسئلے میں ہم سے اتفاق کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا کسی اور واجب روزے کی نیت کرے گا تو اس کی نیت درست نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ رمضان کے سوا اور کسی فرض یا نفل کی ادائیگی نہیں ہو گی جبکہ فریق مخالف کا قول ہے کہ ایسی صورت میں نہ رمضان کی ادائیگی ہو گی اور نہ اس روزے کی جس کی اس نے نیت کی ہے۔

اس بنا پر سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے لحاظ سے اس مسئلے میں قابل استدلال نہیں ہے۔ نیز (وانما لکل امرئ ما نوی) سب کے نزدیک اپنے حقیقی معنوں استعمال نہیں ہوتا اس لیے کہ الفاظ کے حقیقی معنوں کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص روزے کی نیت کر لے وہ صائم بن جائے اور جو نماز کی نیت کر لے وہ مصلی بن جائے خواہ اس نے نہ روزہ رکھنے کا عمل کیا ہوا اور نہ نماز پڑھنے کا۔ جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ایک شخص افعال صلوٰۃ کی ادائیگی کے بغیر صرف نیت کی بنا پر مصلّی نہیں بن سکتا۔

یہی بات روزے اور دوسرے تمام فرائض اور عبادات کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ اس پوری بحث سے یہ بات نکھر کے سامنے آ گئی کہ حدیث کے یہ الفاظ اپنے حکم کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں جب تک کہ ان کے ساتھ قرینہ نہ پایا جائے۔ اس بنا پر فریق مخالف کا اسے بطور استدلال لانا دو وجوہ سے ساقط ہو گیا۔

اوّل یہ کہ حکم کا تعلق ایسے معنی کے ساتھ ہے جو محذوف ہے اور جس کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت ہے اور جس فقرے کی یہ کیفیت ہو اس کے ظاہر سے استدلال کرنا ساقط سمجھا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وانما لکل امرئ ما نوی) اس کا متقاضی ہے کہ اس کا روزہ درست ہو جائے۔ جب وہ نفل کی نیت کر کے رکھے اور جب روزہ درست ہو جائے گا

تو باوجود نفل کی نیت کے اس کا فرض ادا ہو جائے گا اس لیے کہ ہمارا اور فریقِ مخالف کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر اس کی نیت کی بنا پر فرض ادا نہ ہو گا تو وہ روزہ بھی درست نہیں ہو گا جس کی اس نے نیت کی ہے اس لیے (و لکل امریٔ ما نوی) کا منطقی نتیجہ یہ نکلے گا کہ جس چیز کی اس نے نیت کی ہے۔ وہ اسے حاصل ہو جائے ، بصورتِ دیگر ہم لفظ کے حکم کو سرے سے لغو اور بے فائدہ قرار دینے کے مرتکب ہوں گے (درج بالا بیان سے ظاہر ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کو اس مسئلے کے سلسلے میں بطور استدلال پیش نہیں کیا جا سکتا)۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فحوائے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص کی نیت کا جو مقتضیٰ ہو گا وہی اسے فرض کے ثواب یا درجہ کی بلندی وغیرہ کی صورت میں ملے گا اور اسی کا وہ مستحق ٹھہرے گا اور اس سے وقوعِ فعل مراد لینا درست نہیں ہے اس لیے کہ فعل تو موجود ہوتا ہے اور حاصل بھی ہو جاتا ہے خواہ نیت ہو یا نہ ہو۔ نیت اس فعل کے احکام کو اپنے مقتضیٰ اور موجب کے مطابق پھیر دیتی ہے یہ مقتضیٰ فرض کے ثواب یا فضیلت کا استحقاق ہوتا ہے یا تعریف یا مذمت کا استحقاق اگر نیت تعریف یا مذمت کا تقاضا کرتی ہو۔ جب یہ بات اس طرح ثابت ہو گئی تو درج بالا حدیث میں نیت سے متعلق قول کے دو میں سے ایک معنی ہوں گے۔ یا تو یہ کہ روزے کے جواز یا بطلان پر لفظ کے حکم کی دلالت کا سرے سے اعتبار نہ کیا جائے اور اس صورت میں اس کے جواز یا بطلان پر کسی اور لفظ کی دلالت لانا واجب ہو جائے ، یا یہ کہ لفظ کے حکم کو اس چیز میں قابلِ عمل سمجھا جائے جو اس کے مضمون کا مقتضیٰ ہو اور وہ ہے اس حکم سے تعلق رکھنے والے ثواب یا تعریف یا مذمت کا افادہ جو اس لفظ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

جب لفظ کا استعمال اس طریقے پر ضروری ٹھہرا اور اس کی نیت تقرب الٰہی کی کسی صورت کے حصول کی طرف متوجہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ اسے تقرب حاصل ہو جائے۔ پھر اس میں کم سے کم درجہ یہی ہے کہ اگر نفل روزے کی نیت کرنے والے کا ثواب فرض روزے کی نیت کرنے والے کے ثواب کے برابر نہیں تو اس سے کم ضرور ہو لیکن ثواب کی کمی فرض کی ادائیگی کے جواز سے مانع نہیں ہو گی۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ان الرجل لیصلی الصلاۃ فیکتب لہ نصفہا او ربعہا خمسہا عشرہا ، ایک آدمی نماز تو پڑھ لیتا ہے لیکن اس کے نامۂ اعمال میں اس کے ثواب کا نصف چوتھائی ، پانچواں یا دسواں حصہ لکھا جاتا ہے) بطورِ دلیل پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثواب کی کمی کی خبر کے ساتھ ساتھ جوازِ صلاۃ کی اطلاع بھی دے دی۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ لفظ کے حکم کا تعلق ثواب یا عقاب یا حمد یا ذم کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی

صحت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (ولکل امرئ ما نوی، فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امراۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہو گی پس جس شخص کی اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت ہو گی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہو گی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کی غرض سے ہو گی تو اس کی ہجرت اس کی نیت کردہ چیز کی طرف ہو گی)

امام شافعی کا خیال یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہو پھر وہ نفلی حج کی نیت سے احرام باندھ لے تو حج کرنے کی صورت میں اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی نے نفل کی نیت کو ساقط کر کے اسے فرض کی نیت قرار دے دیا حالانکہ ان کا قول یہ ہے کہ حج کی فرضیت فی الفور نہیں ہوتی بلکہ اس میں مہلت ہوتی ہے اور اسے وقت معین میں بجالانا ضروری نہیں ہوتا۔

امام شافعی کی یہ بات جواز کے لحاظ سے رمضان کے روزے کی بات سے بھی بڑھ کر ہے اس لیے کہ رمضان کا روزہ مستحق العین ہے یعنی ایک معین وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اس وقت سے نہ اس کی تقدیم جائز ہے اور نہ ہی تاخیر۔ اس طرح امام شافعی نے (الاعمال بالنیات ولکل امرئ ما نوی) کو اپنے قول کے لیے بنیاد اور اصل قرار دیا تھا اس کے ظاہر کو انہوں نے ترک کر دیا اور انہوں نے اس میں دقت نظر سے کام نہیں لیا جس سے ان کے قول کی تائید ہوتی۔ حالانکہ اپنے اصل کے لحاظ سے ان کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے جس کا وہ دعویٰ کرتے چلے آئے ہیں۔

جہاں تک ہمارے اصل کا تعلق ہے تو ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اس کی بنیاد پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں بلکہ ساقط ہے ہم نے اس حدیث کے معنی اور مقتضیٰ کی پوری وضاحت کر دی ہے اور یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ حدیث رمضان میں نفل روزے کی نیت کرنے والے کو فرض کی ادائیگی کا جواز فراہم کرتی ہے۔ اس لیے ہم نے اس سے جو استدلال کیا تھا اور اس پر جو عقلی دلائل پیش کیے تھے وہ اپنی جگہ درست رہے اور اس حدیث کی بنا پر ان دلائل پر کوئی گرفت نہ ہو سکی۔

اگر مسافر رمضان میں اس پر عائد شدہ کسی اور روزے کی نیت کر لے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی نیت کے مطابق روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سفر کی حالت میں اس پر روزہ رکھنے کا فعل ضروری نہیں ہوتا اور اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے خواہ اسے کوئی ضرر لاحق ہونے کا امکان نہ ہو تو یہ ایام غیر رمضان کے دوسرے تمام ایام کے مشابہ ہو گئے جب دوسرے تمام ایام میں اس کا

رکھا ہوا روزہ اس کے حسبِ نیت درست ہوگا تو رمضان کے دنوں میں بھی اس مسافر کے لیے یہی حکم ہوگا اس بنا پر یہ چاہیئے کہ جب وہ نفل روزے کی نیت کرے تو اس روایت کے مطابق جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے اس کا یہ روزہ نفلی روزہ قرار پائے اور یہی روایت زیادہ قرین قیاس ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ کی بیان کردہ وجہ کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر رمضان میں مریض جسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے۔ غیر رمضان یعنی نفل یا واجب روزے کی نیت کرلے تو اس کی نیت درست ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ یہاں وہ علت یا وجہ نہیں پائی جاتی جس کا ذکر ہم نے مسافر میں کیا ہے۔ اس لیے کہ مسافر کی صورتِ حال جس کی بنا پر اس کے متعلق یہ قول واجب ہوا، اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور باوجودیکہ اسے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے۔

اس بنا پر اس کی حالت غیر رمضان کی حالت کے مشابہ ہوگئی۔ لیکن مریض کی حالت یہ نہیں ہے کیونکہ اسے روزہ چھوڑنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ روزہ رکھنے کی وجہ سے بیماری کے بڑھ جانے اور ضرر لاحق ہو جانے کا اندیشہ ہو، اب اگر مریض کو روزہ رکھنے کی وجہ سے ضرر نہ پہنچے تو اس پر روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر روزہ کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

جب یہ صورت حال ہوگی تو یا تو اس پر روزے کا فعل ضروری ہوگا یا ترکِ فعل ضروری ہوگا، اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار حاصل نہیں ہوگا (جیسا کہ مسافر کو حاصل ہوتا ہے) اس بنا پر جب بھی وہ روزہ رکھے گا اس سے اس کے فرض کی ادائیگی ہو جائے گی کیونکہ روزہ نہ رکھنے کی اباحت کا تعلق اندیشۂ ضرر سے ہے، اس لیے جب وہ روزہ رکھے گا اندیشۂ ضرر زائل ہو جائے گا اور وہ تندرست کے بمنزلہ قرار پائے گا، اس لیے جس نیت سے بھی وہ روزہ رکھے گا، وہ رمضان کا ہی روزہ شمار ہو کر اس کے فرض کی ادائیگی ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

قضاءِ رمضان میں دنوں کی تعداد کا بیان

ارشادِ باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اور ہشام نے امام محمد سے ہمارے اصحاب کا یہ متفقہ مسلک بیان کیا ہے کہ اگر ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن کے روزے رکھے تو اس شہر میں رہنے والا مریض جس نے روزے نہیں رکھے تھے وہ بھی انتیس دنوں کی قضاء کرے گا۔ اگر ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ کر تیس دن کے روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے انتیس دن کے اور انہیں دوسرے شہر والوں کے تیس دن کے روزوں کا علم بھی ہو گیا تو انہیں ایک دن کا روزہ قضاء کرنا پڑے گا۔ اور مریض بھی تیس دن کے روزے قضاء کرے گا۔

امام مالک سے ان کے بعض اصحاب نے یہ روایت کی ہے کہ مریض چاند کے حساب سے روزوں کی قضاء کرے گا۔ اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ سے ایک مریض کے متعلق پوچھا گیا جس کے ذمے کئی سالوں کے روزے قضاء تھے، پھر قضا کیے بغیر اس کی وفات ہو گئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو فی مسکین ایک مُد کے حساب سے خوراک دے دی جائے گی۔

ثوری کا قول ہے کہ رمضان میں بیمار پڑ جانے والا انسان انتیس روزوں کی صورت میں اتنے ہی روزے رکھے گا جتنے اس کے ذمہ ہیں۔ حسن بن صالح سے اس مسئلے میں ذرا تفصیل منقول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کوئی شخص یکم رمضان سے لے کر آخر رمضان تک بیمار رہا اور روزے نہیں رکھے، پھر کسی مہینے کی ابتدا سے قضاء رکھنے شروع کر دے۔

یہ مہینہ انتیس کا نکلا تو اس کے لیے انتیس دنوں کے روزے کافی ہوں گے اگرچہ قضاء ہونے والا رمضان تیس دنوں کا کیوں نہ ہو اس لیے کہ اس نے ایک مہینے کے بدلے میں ایک روزہ رکھ لیا۔ اگر مہینے کی یکم تاریخ سے اس نے قضاء شروع نہیں کی تو پھر تیس دن پورے کرے گا۔ خواہ قضا شدہ رمضان انتیس

دنوں کا کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مہینہ انتیس دنوں کا نہیں ہوتا۔ صرف وہی مہینہ انتیس دنوں کا شمار ہو گا جس کا یکم تاریخ سے آخری دن تک حساب کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینہ انتیس یا تیس دنوں کا ہو، پھر مریض قضاء روزے رکھنے کا ارادہ کر لے تو وہ اتنے ہی دن روزے رکھے گا جتنے دنوں کا وہ رمضان تھا جس کی وہ قضا کر رہا ہے۔ خواہ اس نے قمری مہینے کی یکم تاریخ سے قضاء کی ابتدا کی ہو یا درمیان سے، کیونکہ قول باری ہے (فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اس کا مفہوم ہے " دوسرے دنوں کی تعداد "

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے (فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین) یعنی تیس کی تعداد، جب اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر دوسرے دنوں کی تعداد واجب کر دی ہے تو اس پر نہ اضافہ جائز ہے اور نہ کمی۔ خواہ وہ مہینہ جس کی وہ قضاء کر رہا ہے ناقص ہو یعنی انتیس دنوں کا ہو یا کامل تیس دنوں کا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قضاء شدہ روزوں کی مدت ایک ماہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مہینہ انتیس دنوں کا ہوتا ہے اور تیس دنوں کا بھی تو وہ انتیس یا تیس دنوں والے مہینوں میں سے جس مہینے میں بھی قضا کرے گا۔ اس کی ذمہ داری پوری ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں مہینے کے بدلے مہینہ ہو جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) فرمایا ہے ' فشھر من ایام اخر ' نہیں فرمایا ہے۔ یعنی قول باری کا مفہوم یہ ہے کہ دوسرے دنوں سے قضاء شدہ دنوں کی گنتی پوری کرو نہ کہ مہینہ پورا کرو۔ اس بنا پر جتنے دن اس نے روزے نہیں رکھے اتنے دنوں کی گنتی پوری کرنا واجب ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کی پیروی واجب ہے اور ظاہر سے تجاوز کر کے ایسے معنی مراد لینا جس کی اس میں گنجائش ہے، درست نہیں ہے۔

اس پر یہ قول باری (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) بھی دلالت کر رہا ہے کیونکہ اس کا مفہوم ہے کہ تم گنتی یعنی تعداد پوری کرو، اگر قضا شدہ رمضان کے تیس دن ہوئے تو اس پر دوسرے دنوں سے تیس کی تعداد پوری کرنا لازمی ہو گا۔ اگر اس نے انتیس دن والے مہینے پر انحصار کیا تو وہ گنتی پوری کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔ اس استدلال سے ان لوگوں کے قول کا بطلان واضح ہو گیا جو مہینے کے بدلے مہینے کے قائل ہیں اور گنتی کا جنہوں نے اعتبار نہیں کیا۔

اس پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں درمیان سے روزے چھوڑے

ہوں تو اس پر چھوڑے ہوئے دنوں کی تعداد کے برابر قضاء لازم آئے گی، اس لیے اگر کسی نے پورا مہینہ روزہ نہیں رکھا تو اس کے لیے بھی اسی اصول کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اگر کسی شہر والوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن روزہ رکھا اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن رکھا تو ایسی صورت میں ہمارے اصحاب نے انتیس دن والوں پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم کر دی ہے۔

اس لیے کہ قول باری ہے کہ (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اس میں اللہ تعالیٰ نے مہینے کی تکمیل کو واجب قرار دیا ہے۔ اور ایک شہر والوں کی رویت کی بنا پر یہ ثابت ہو گیا کہ مہینہ تیس دنوں کا تھا۔ اس بنا پر دوسرے شہر والوں پر اس کی تکمیل واجب ہو جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تکمیل کے حکم کے ساتھ کسی خاص گروہ یا قوم کو خاص نہیں کیا بلکہ یہ حکم سب کے لیے عام ہے۔

نیز قول باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے بھی اس کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ یہاں شہود رمضان سے مراد اس کا علم ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کو رمضان کی آمد کا علم نہیں ہو گا۔ اس پر اس کا روزہ لازم نہیں ہو گا جب اسے صحیح طریقے سے معلوم ہو گیا کہ مہینہ تیس دنوں کا تھا اس لیئے کہ دوسرے شہر والوں نے رویت کی بنا پر تیس دنوں کے روزے رکھے تھے تو اس پر بھی تیس دنوں کے روزے واجب ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تیس دنوں کے روزے اس پر واجب ہوں گے جسے ابتدا ہی سے اس کا علم ہو۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ تیس دنوں کے اس پر ہوں گے جسے ابتدا ہی سے اور جسے رمضان گذر جانے کے بعد علم ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کافروں کے علاقے دارالحرب میں ہو اور رمضان کی آمد کا اسے علم نہ ہو سکے پھر رمضان گذر جانے کے بعد اس کا علم ہو تو اس پر اس کی قضاء واجب ہو جائے گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر سب کو شامل ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرویته وافطروا لرویته، فان غم علیکم فعدوا ثلاثین) اب جن لوگوں نے انتیس دن کے روزے رکھے تو گویا ان کے لیئے تیس دن روزے رکھنے والوں کی رویت آڑے آگئی اور یہ بات ان کے اور رویت کے درمیان بمنزلہ حائل ہو گئی۔ اس بنا پر اب انہیں تیس کی گنتی پوری کرنا ضروری ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صوموا لرویته وافطروا لرویته) اس بات کو ضروری قرار دیتا ہے کہ ہر شہر والوں کی اپنی رویت کا اعتبار کیا جائے ان کے لیے دوسرے شہر والوں کی رویت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اب جب ہر شہر والوں نے اپنے طور پر چاند دیکھا ہے تو

روزہ رکھنے اور روزہ ختم کرنے میں ان کی اپنی رویت پر عمل کرنا فرض ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ)

اس پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ ہر شہر والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی رویت کی بنا پر روزہ رکھیں اور اسی بنیاد پر روزہ ختم کر دیں ان کے ذمے دوسرے علاقوں یا شہروں کی رویت کا انتظار کرنا نہیں ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان میں سے ہر شہر والے اپنے طور پر رویت ہلال کے حکم کے مخاطب ہیں جس میں دوسرے شہر والے ان کے ساتھ شامل نہیں ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو سب کے علم میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ) تمام آفاق والوں کو عام ہے اور یہ کسی ایک شہر والوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جب یہ بات ہے تو جس طرح ایک شہر والوں کی رویت کا روزہ رکھنے اور روزہ ختم کرنے میں اعتبار کیا جاتا ہے تو اسی طرح دوسرے شہر والوں کی رویت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

جب ایک شہر والوں نے رویت کی بنا پر انتیس دن کے روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے رویت کی بنا پر ہی تیس دن کے روزے رکھے تو پہلے شہر والوں پر ایک دن کی قضاء واجب ہوگی اس لیے کہ انہیں بھی وہ رویت ہو گئی ہے جو تیس دن کے روزے واجب کرتی ہے۔ درج بالا اعتراض میں یہ جو استدلال کیا گیا ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آفاق میں پھیلے ہوئے شہروں میں سے ہر شہر والوں کی اپنی رویت کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسروں کی رویت کا انتظار نہیں کیا جائے گا تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ یہ بات اس شرط پر واجب ہوگی اگر عدد کے لحاظ سے ان کی رویت دوسروں کی رویت کے مخالف نہ ہو۔ اس لیے ایک شہر والے تو فی الحال اسی بات کے مکلف ہوں گے جس کا اعتبار کرنا ان کے لیے ممکن ہوگا۔ اور اس وقت جس چیز کی معرفت کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوگا۔ اس کے وہ مکلف ہی نہیں ہوں گے۔

لیکن جس وقت اصل صورت حال ان کے سامنے آجائے گی انہیں اس پر عمل پیرا ہونا پڑے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شہر والوں کو بادل یا کہر کی وجہ سے رویت ہلال نہیں ہو سکی۔ لیکن ان کے سوا کچھ دوسرے لوگوں نے آکر اس بات کی گواہی دی کہ انہیں اس سے قبل رویت ہلال ہو چکی ہے اس خبر کے ملتے ہی ان کے لیے اس پر عمل لازم ہو جائے گا اور ان کے پاس عدم رویت کا جو حکم ہے وہ کالعدم ہو جائے گا۔

اس سلسلے میں ایک حدیث بھی ہے جسے فریق مخالف اپنے دعوے کے لیے بطور دلیل پیش کرتا

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں اسماعیل بن جعفر نے، انہیں محمد بن ابی حرملہ نے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے کریب نے بتایا کہ انہیں ام الفضل بنت الحرث نے حضرت معاویہ کے پاس شام بھیجا، شام پہنچ کر انہوں نے ام الفضل کا کام سرانجام دے دیا۔ ابھی وہ شام میں تھے کہ رمضان کا چاند ہو گیا۔ جمعہ کی رات سب نے چاند دیکھا۔ پھر کریب رمضان کے آخر میں مدینہ منورہ پہنچے۔ ان کی حضرت ابن عباسؓ سے گفتگو ہوئی جس میں چاند دیکھنے کا بھی ذکر آیا۔

حضرت ابن عباسؓ نے کریب سے پوچھا کہ تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا، کریب نے جواب دیا کہ جمعہ کی رات کو، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کہ آیا تم نے خود چاند دیکھا تھا، کریب نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ لوگوں نے بھی دیکھا تھا اور چاند دیکھ کر سب نے بشمول حضرت معاویہ روزہ رکھا تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم نے ہفتے کی رات کو چاند دیکھا تھا اور ہم تیس روزے پورے کریں گے یا اس سے پہلے ہمیں شوال کا چاند نظر آجائے، اس پر کریب نے پوچھا کہ کیا ہمارے لیے حضرت معاویہ کی رویت اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہو گا۔

حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ: "نہیں، ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح حکم دیا ہے" لیکن یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی جو فریقِ مخالف نے کہی ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب نقل نہیں کیا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعینہٖ یہی سوال کیا گیا تھا۔ اور آپ نے اس کا جواب دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے تو بس اتنا ہی فرمایا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح حکم دیا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) سے وہی مفہوم اخذ کیا ہے جو فریقِ مخالف نے کیا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو اس حدیث سے ہمارے دعوے کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس اختلاف میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہو گا۔

حسن بصری سے ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عبداللہ بن معاذ نے انہیں ان کے والد معاذ اور انہیں اشعث نے حسن بصری سے کی ہے کہ ایک شخص کسی شہر میں رہتا تھا اس نے سوموار کا روزہ رکھا۔ دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ انہوں نے اتوار کی رات چاند دیکھا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا کہ اتوار کے روزے کی قضا نہ تو یہ شخص کرے گا اور نہ ہی اس کے شہر والے، البتہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ کسی شہر والوں نے اتوار کا روزہ رکھا ہے تو پھر یہ لوگ اس دن کی قضا کر لیں۔

حضرت حسن بصری کی اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ انہوں نے رویت کی بنا پر یا بغیر رویت کے روزہ رکھا تھا جبکہ ہمارے مسئلے کا تعلق دو شہروں کے مکینوں سے ہے کہ ان میں ہر شہر کے مکینوں نے اس رویت کی بنا پر روزہ رکھا جو دوسرے شہر کے مکینوں کی رویت سے الگ تھی

ہم سے اختلاف رکھنے والا کبھی اس حدیث سے استدلال کرتا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبید نے، انھیں حماد نے ایوب کی حدیث میں بیان کی جو ایوب نے انھیں محمد بن المنکدر سے، اور محمد بن المنکدر نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنائی تھی۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (وفطرکم یوم تفطرون واضحاکم یوم تضحون، وکل عرفۃ موقف وکل منی منحر، وکل فجاج مکۃ منحر، وکل جمع موقف، عید الفطر تمہارے لیے وہ دن ہے جس دن تم رمضان ختم کرکے عید پڑھو، جس دن تم قربانی کرو وہ تمہارے لیے عید الاضحی کا دن ہے اور عرفات کا سارا حصہ موقف ہے۔ یعنی عرفات میں ہر جگہ نو ذی الحجہ کو وقوف عرفہ ہو سکتا ہے، اور منیٰ کا سارا حصہ قربانی کی جگہ ہے، مکہ کی تمام گھاٹیاں قربانی کی جگہیں ہیں اور عرفات کا سارا حصہ موقف ہے)۔

ابوخیثمہ نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انھیں یہ روایت محمد بن الحسن مدنی نے، انھیں عبداللہ بن جعفر نے عثمان بن محمد سے بیان کی ہے، عثمان بن محمد نے المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون والاضحی یوم تضحون۔ جس دن تم روزہ رکھو وہ تمہارے روزے کا دن ہوگا، جس دن تم روزہ ختم کرلو وہ فطر کا دن ہوگا، جس دن تم قربانی کرو وہ اضحی کا دن ہوگا)

ہم سے اختلاف رکھنے والوں کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ ہر قوم یعنی علاقے کے لوگوں کا روزہ اسی دن ہوگا جس دن وہ روزہ رکھیں گے اور ان کے فطر یعنی عید کا دن وہ ہوگا جس دن وہ روزہ ختم کرلیں گے۔ بہرحال اس میں گنجائش ہے۔ اس سے ہمارا مخالف وہ معنی اخذ کرے جو دوسرا کوئی اخذ نہیں کر رہا ہے۔

تاہم اس کے باوجود اس حدیث میں کسی ایک قوم یا علاقے کے لوگوں کی تخصیص نہیں ہے۔ اگر لزوم صوم کے لحاظ سے اس حدیث سے ان لوگوں کے روزوں کا اعتبار کرنا واجب ہے جنھوں نے کم رکھے ہیں، یعنی انتیس دن تو اس حدیث سے یہ بھی واجب ہو رہا ہے کہ ان لوگوں کے روزوں کا اعتبار کیا جائے جنھوں نے زیادہ رکھے ہیں یعنی تیس دن، اس بنا پر یہی تیس دن کا روزہ سب کے

لیے لازم ہوگا اور جنھوں نے ایک دن کم رکھا ہے ان پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم آئے گی۔
اس حدیث کا ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ روایت کے لحاظ سے اس کی صحت کے بارے میں محدثین میں اختلاف رائے ہے، بعض کے نزدیک یہ ثابت ہے اور بعض کے ہاں غیر ثابت، اس کے معنی میں بھی لوگوں کو کلام ہے۔

بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تمام لوگ کسی دن کے روزے پر اتفاق کرلیں تو وہ ان کا روزہ ہوگا اور اگر لوگوں میں اختلاف پڑ جائے تو انھیں کسی اور دلیل کی ضرورت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "تمھارا روزہ اس دن ہوگا جس دن تم میں سے بعض روزہ رکھیں گے"۔ بلکہ یہ فرمایا کہ "تمھارا روزہ اس دن ہوگا جس دن تم روزہ رکھو گے"! اور یہ الفاظ اس معنی کے متقضی ہیں کہ تمام لوگ روزہ رکھیں۔

اس حدیث کے معنی کے متعلق کچھ دوسروں کا قول ہے کہ یہ ہر شخص کو اس کی ذات کے لحاظ سے خطاب ہے اور اسے یہ خبر دی گئی ہے کہ جو کچھ اس کے علم میں ہے اس کے مطابق وہ عبادت کا پابند ہے۔ وہ دوسرے کے علم کے مطابق عبادت کا پابند نہیں اس لیے جس شخص نے رمضان سمجھ کر ایک دن روزہ رکھ لیا اور اس نے اپنے اوپر عائد شدہ فرض کی ادائیگی کردی، اس کے متعلق دوسرا کیا کہتا ہے اس سے اسے کوئی غرض نہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے اسے اس چیز کا مکلف کیا ہے جو اس کے پاس ہے یعنی اس کے علم میں ہے۔ جو چیز دوسرے کے پاس ہے اس کا وہ مکلف نہیں۔ اسی طرح وہ ان مغیبات کا مکلف نہیں جن کا علم اللہ کو ہے۔

قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ 'الیسر' سے مراد سفر میں روزہ نہ رکھنا اور 'العسر' سے مراد سفر اور بیماری میں روزہ رکھنا ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ سفر میں روزہ نہ رکھنے کے ذکر کا تعلق اس شخص سے ہو جو روزہ رکھ کر انتہائی نڈھال ہو جاتا ہے اور روزہ اس کے لیے تکلیف دہ ہوتا ہے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے سفر میں روزہ رکھا تھا اور نڈھال ہو جانے کی بنا پر سائے کی خاطر اس کے سر پر سائبان سا تان دیا گیا تھا، آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا (لیس من البر الصیام فی السفر سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) آیت مبارکہ نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ تم سے ایسے روزے کا طلبگار ہے جو تمھارے لیے آسان ہو ایسے روزے کا نہیں جو تمھارے

لیے مشکل اور جان جوکھوں والا ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر کے اندر روزہ رکھا ہے اور اس شخص کے لیے اسے مباح بھی کر دیا جسے اس سے ضرر نہ پہنچے۔

یہ بات تو سب کے علم میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حکم کے پیروکار اور منشائے الٰہی کے مطابق کام کرنے والے تھے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) سفر میں جواز صوم کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اگر روزہ ضرر رساں ہو تو اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ وہ روزہ رکھے اور اس کے لیے ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص نے سفر میں روزہ رکھ لیا اس کا روزہ درست ہوگا اور اس پر روزے کی قضا لازم نہیں آئے گی۔

اس لیے کہ قضا واجب کرنے کی صورت میں عُسر کا اثبات ہو جائے گا نیز لفظ یُسر کا اقتضایہ ہے کہ اسے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار ہو۔ جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور جب اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا تو اس پر قضا لازم نہیں آئے گی۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مریض، حاملہ، مرضعہ اور ہر ایسا شخص جسے روزے کی وجہ سے اپنی جان کا یا بچے کی جان کا خطرہ ہو تو اس کے لیے روزہ نہ رکھنا لازمی ہے۔ اس لیے کہ روزے کی وجہ سے ضرر برداشت کرنے یا مشقت اٹھانے کی صورت میں ایک قسم کا عسر پایا جائے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق اس بات کی نفی کر دی ہے کہ وہ ہمارے لیے کوئی عسر یا تنگی چاہتا ہے۔

اور یہ اس حدیث کی نظیر ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کبھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ہمیشہ زیادہ آسان بات کو اختیار کیا۔

یہ آیت اس کلیہ کی اصل اور بنیاد ہے کہ انسان کسی ایسے حکم کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کے لیے ضرر رساں ہو، جو اسے نڈھال کر دے اور اس کی بیماری کا سبب ہے یا اس کی بیماری میں اور اضافہ کر دے۔ کیونکہ ایسا حکم یُسر کے خلاف ہوگا۔

مثلاً ایک شخص پیدل حج کرنے کی قدرت رکھتا ہو لیکن وہ سواری اور زاد راہ سے محروم ہو تو آیت کی دلالت اس پر ہو رہی ہے کہ ایسا شخص اس حالت میں حج کا مکلف نہیں ہوگا کیونکہ اس سے یُسر کی مخالفت ہوگی۔ آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جس شخص نے رمضان کی قضا کرنے میں کوتاہی کی یہاں تک کہ اگلا رمضان آ گیا تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ فدیہ کے وجوب سے یُسر کی نفی ہوگی اور عُسر کا اثبات ہوگا۔

تیز آیت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ تمام فرائض اور نوافل کی ادائیگی کا حکم عُسر اور شدید مشقت کی نفی کے ساتھ مشروط ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کی قضا کرنے والے کو اجازت ہے کہ وہ روزے متفرق طور پر قضا کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یُسر کا ذکر (فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) سے فوراً بعد کیا ہے۔

متفرق طور پر قضا کرنے پر اس کی دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول یہ کہ قول باری (يُرِيْدُ اللهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ) کا تقاضا ہے کہ بندے کو قضا میں اختیار دیا جائے۔ دوم یہ کہ بندے کا متفرق طور پر قضا کرنا یُسر سے زیادہ قریب اور عسر سے زیادہ دور ہے۔

اس سے لگاتار روزے رکھنے کے وجوب کی بھی نفی ہوتی ہے کیونکہ اس سے عُسر پیدا ہوگا۔ نیز اس سے اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہوتا ہے جو قضا کو فی الفور واجب کرتا ہے اور تاخیر سے روکتا ہے اس لیے کہ اس قول سے یُسر کی نفی اور عُسر کا اثبات ہوتا ہے۔

اس آیت سے جبریہ فرقے کے اس قول کا بطلان ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسے امور کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اس لیے کہ بندے کو کسی ایسے امر کا مکلف بنانا جو اس کی طاقت سے باہر ہو اور جس پر اسے قدرت نہ ہو، عُسر کی مشکل ترین شکل ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے اس بات کی بھی نفی کر دی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے عُسر چاہتا ہے۔

ان کے قول کا ایک اور وجہ سے بطلان ہو رہا ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص روزہ رکھنے کی وجہ سے سخت مشقت میں مبتلا ہو رہا ہے جس سے اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ لاحق ہو جائے، اس کا یہ فعل اللہ کی مرضی کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ آیت کا یہی تقاضا ہے جب کہ اہل جبر کا یہ عقیدہ ہے کہ بندہ جو گناہ اور کفر کرتا ہے وہ اللہ کی مرضی سے کرتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے اپنی ذات سے ارادۂ معاصی کی نفی کر دی ہے اور یہ لوگ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں۔ ایک اور وجہ سے بھی ان کا قول باطل ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ خبر دی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے یُسر اس لیے چاہتا ہے کہ وہ اس کی حمد و ثنا بجا لائیں اور اس کا شکر ادا کریں۔

وہ یہ نہیں چاہتا کہ بندے اس کا کفر کر کے اس کے عذاب کے سزاوار ہوں۔ اس لیے کہ اگر وہ اپنے بندوں سے کفر چاہتا تو ایسی صورت میں وہ ان کے لیے کس طرح یُسر کا ارادہ کرتا بلکہ

بندوں سے کفر چاہنا ان کے لیے عین عسر چاہنا ہے اور پھر وہ کبھی حمد و ثنا اور شکر کا مستحق نہ ہوتا۔ اس بنا پر یہ آیت فرقۂ جبریہ کے عقائد کا ابطال کرتی ہے۔ ان لوگوں نے اللہ کی طرف ایسی باتوں کی نسبت کی جن کی اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے نفی کر دی۔

قول باری ہے (وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّۃَ وَلِتُکَبِّرُوا اللّٰہَ عَلٰی مَا ھَدٰاکُمْ، اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں سرفراز کیا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت (وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّۃَ) کئی معانی پر دلالت کرتی ہے۔ ایک یہ کہ جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے رمضان کی رویت ہلال نہ ہو سکے تو ہمارے لیے تیس دن کی گنتی پوری کرنا ضروری ہے، خواہ وہ کوئی سا بھی مہینہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ ہمارے درج بالا معنی کے مطابق ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین) آپ نے ہلال نظر نہ آنے کی صورت میں تعداد پوری کرنے کے سلسلے میں تیس کے عدد کا اعتبار کیا۔ یہ آیت رمضان کی لگاتار یا متفرق دنوں کے ذریعے قضا کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تعداد پوری کرنے کی خبر دی گئی ہے اور پوری تعداد لگاتار روزے رکھ کے حاصل ہو سکتی ہے اور متفرق بھی۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قضا فی الفور واجب نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ جب مقصد تعداد کا اکمال ہے تو یہ مقصد فی الفور رکھ کر بھی حاصل ہو سکتا ہے اور ٹھہر کر رکھنے کی صورت میں بھی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص نے رمضان کی قضا کو مؤخر کر دیا اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر قضا کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہوگی اس لیے کہ آیت میں بتایا یہ گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے یہ چاہتا ہے کہ ہم تعداد پوری کریں اور جس نے تاخیر کر کے قضا کی اس نے بھی تعداد پوری کر لی۔

اب اگر اس پر فدیہ لازم کیا جائے گا تو یہ نص پر زیادتی ہو گی اور اس سے ایسی بات ثابت کی جائے گی جو آیت میں مقصود ہی نہیں ہے۔ آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص نے رمضان کے روزے نہیں رکھے اور وہ رمضان تیس دنوں کا ہو تو اس کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ انتیس دنوں والے قمری مہینے میں روزہ رکھ کر اپنے آپ عہدہ برا سمجھے، اس لیے کہ قول باری (وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّۃَ

تعداد پوری کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بنا پر جو شخص تیس سے کم تعداد یعنی انتیس پر انحصار کرنے کے جواز کا قائل ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اس آیت کے حکم کی مخالفت کا مرتکب ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک شہر والوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن کے روزے رکھے تو پہلے شہر والوں پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم آئے گی۔ کیونکہ ارشاد باری ہے۔

(وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّۃَ) اور چونکہ دوسرے شہر والوں نے تیس دنوں کی تشکل میں تعداد پوری کی ہے اس لیے پہلے شہر والوں پر بھی یہ تعداد پوری کرنا ضروری ہے جس طرح کہ انھوں نے کی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم بن کل بیں سے بعض کی تخصیص نہیں کی ہے۔

قول باری ہے (وَلِتُکَبِّرُوا اللّٰہَ عَلٰی مَا ھَدَاکُمْ، اور جس ہدایت پر اس نے تمھیں سرفراز کیا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مسلمانوں کو جب ہلال عید نظر آجائے تو ان پر یہ حق ہے کہ وہ اللہ کی کبریائی بیان کرنے کے لیے اللہ اکبر کہیں اور یہ ورد عید سے فارغ ہونے تک جاری رکھیں اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے (وَلِتُکْمِلُوا الْعِدَّۃَ وَلِتُکَبِّرُوا اللّٰہَ عَلٰی مَا ھَدَاکُمْ)

زہری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ عید الفطر کے دن جب عید گاہ کی طرف روانہ ہوتے تو راستے میں تکبیر پڑھتے اور جب نماز عید ختم کر لیتے تو تکبیر کہنا بند کر دیتے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابو قتادہ، حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، عروہ، قاسم، خارجہ بن زید، اور نافع بن جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ یہ سب حضرات جب عید الفطر کے دن عید گاہ کی طرف روانہ ہوتے تو تکبیر کہتے۔

حنش بن المعتمر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ عید الاضحیٰ کے موقعہ پر آپ خچر پر سوار ہوئے۔ آپ مسلسل تکبیر کہتے رہے یہاں تک کہ مقام جبانہ پہنچ گئے۔ ابن ابی ذئب نے حضرت ابن عباس کے آزاد کردہ غلام شعبہ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کو عید گاہ کی طرف لے کر جاتا۔ آپ لوگوں کو تکبیر کہتے ہوئے سنتے، پھر فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے۔ کیا امام نے تکبیر کہی ہے۔ میں نفی میں جواب دیتا تو آپ فرماتے کہ کیا لوگ دیوانے ہو گئے ہیں۔

اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے راستے میں تکبیر کہنے کو برا سمجھا۔ یہ روایت اس بات

پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک آیت میں مذکور تکبیر سے مراد وہ تکبیر ہے جو امام خطبے کے دوران کہے اور لوگ بھی اس کے ساتھ کہیں۔ حضرت ابن عباسؓ سے جو یہ مروی ہے کہ لوگوں پر حق ہے کہ شوال کا چاند دیکھ کر اللہ کی کبریائی بیان کرنے کے لیے تکبیر کہیں اور عید کی نماز سے فارغ ہونے تک کہتے چلے جائیں، تو اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ یہ تکبیر اونچی آواز میں کہیں۔

بلکہ اس سے یہ مراد لیا جا سکتا ہے کہ لوگ اپنے دلوں میں تکبیر کہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ جب عید الفطر اور عید الاضحیٰ پر عید گاہ کی طرف نکلتے تو راستے میں اونچی آواز میں تکبیر کہتے جب تک کہ عید گاہ نہ پہنچ جاتے۔ زید بن اسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے مراد عید الفطر کی تکبیر ہے۔

فقہائے امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ المعلی نے امام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ عید الاضحیٰ کے لیے جانے والا شخص اونچی آواز میں تکبیر کہے گا اور عید الفطر کے موقعہ پر تکبیر نہیں کہے گا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ دونوں موقعوں پر تکبیر کہے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ) میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ تکبیر کسی خاص وقت میں کہی جائے۔

عمرو کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے عیدین کی تکبیر کے متعلق پوچھا تو آپ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہی ہمارا قول ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ عیدین کے موقعوں پر راستے میں تکبیر کہنا واجب نہیں ہے اور نہ عید گاہ میں واجب ہے۔ البتہ نماز عید میں تکبیر کہنا واجب ہے۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ابن ابی عمران ہمارے تمام اصحاب سے یہ قول نقل کرتے تھے کہ ان کے نزدیک عید الفطر کے موقعہ پر عید گاہ تک پہنچنے تک راستے میں تکبیر کہنا سنت ہے اور اس سلسلے میں المعلی نے جو قول ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے وہ ہمارے علم میں نہیں ہے۔

امام اوزاعی اور امام مالک کا قول ہے کہ عیدین میں گھر سے عید گاہ کی طرف نکلتے وقت تکبیر کہے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ عید گاہ میں امام کے آنے تک تکبیر کہتا رہے گا۔ جب امام کی آمد ہو جائے تو تکبیر کہنا بند کر دے گا اور واپسی میں تکبیر نہیں کہے گا۔ امام شافعی نے فرمایا: مجھے یہ پسند ہے کہ عید الفطر اور یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کی رات میں تکبیر کہے۔ نیز جب عید کی نماز کے لیے عید گاہ کی طرف جائے تو امام کی آمد تک تکبیر کہتا رہے۔" امام شافعی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک امام نماز شروع نہ کرے تکبیر کہتا رہے۔

درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جو اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے لیکن اس میں کئی معنی کا احتمال ہے۔

اس بنا پر اس فقرے کے یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ "اعمال کے جواز کا دارومدار نیتوں پر ہے" اور یہ معنی بھی ہو سکتے ہیں کہ "اعمال کی فضیلت کا دارومدار نیتوں پر ہے" اور اگر اس کے متعلق فریقین میں تنازعہ پیدا ہو گا تو اس صورت میں اس کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت ہو گی جس کی وجہ سے اس فقرے سے استدلال ہی ساقط ہو جائے گا۔

رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وانما لکل امرئٍ ما نوی) تو ہمارا فریقِ مقابل بھی اس مسئلے میں ہم سے اتفاق کرتا ہے کہ اگر کوئی شخص رمضان میں نفل یا کسی اور واجب روزے کی نیت کرے گا تو اس کی نیت درست نہیں ہو گی۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ رمضان کے سوا اور کسی فرض یا نفل کی ادائیگی نہیں ہو گی جبکہ فریقِ مخالف کا قول ہے کہ ایسی صورت میں نہ رمضان کی ادائیگی ہو گی اور نہ اس روزے کی جس کی اس نے نیت کی ہے۔

اس بنا پر سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ یہ حدیث اپنے ظاہر کے لحاظ سے اس مسئلے میں قابلِ استدلال نہیں ہے۔ نیز (وانما لکل امرئٍ ما نوی) سب کے نزدیک اپنے حقیقی معنوں استعمال نہیں ہوتا اس لیے کہ الفاظ کے حقیقی معنوں کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص روزے کی نیت کر لے وہ صائم بن جائے اور جو نماز کی نیت کر لے وہ مصلی بن جائے خواہ اس نے نہ روزہ رکھنے کا عمل کیا ہو اور نہ نماز پڑھنے کا۔ جبکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ ایک شخص افعالِ صلوٰۃ کی ادائیگی کے بغیر صرف نیت کی بنا پر مصلّی نہیں بن سکتا۔

یہی بات روزے اور دوسرے تمام فرائض اور عبادات کے متعلق کہی جا سکتی ہے۔ اس پوری بحث سے یہ بات نکھر کے سامنے آگئی کہ حدیث کے یہ الفاظ اپنے حکم کو ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہیں جب تک کہ ان کے ساتھ قرینہ نہ پایا جائے۔ اس بنا پر فریقِ مخالف کا اسے بطور استدلال لانا دو وجوہ سے ساقط ہو گیا۔

اوّل یہ کہ حکم کا تعلق ایسے معنی کے ساتھ ہے جو محذوف ہے اور جس کے اثبات کے لیے کسی دلالت کی ضرورت ہے اور جس فقرے کی یہ کیفیت ہو اس کے ظاہر سے استدلال کرنا ساقط سمجھا جاتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (وانما لکل امرئٍ ما نوی) اس کا متقاضی ہے کہ اس کا روزہ درست ہو جائے۔ جب وہ نفل کی نیت کر کے رکھے اور جب روزہ درست ہو جائے گا

تو جو حج نفل کی نیت سے [illegible] فرض ادا ہو جاتا ہے کہ اس لیے کہ [illegible] اس پر [illegible] ہے
کہ اس کی نیت سے [illegible] روزہ درست نہیں ہوگا جس کی اس نے نیت کی ہے
اس لیے [illegible] مشترک [illegible] جس چیز کی اس نے نیت کی ہے وہ
[illegible] کے مرتکب ہوں
[illegible] حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد [illegible]
[illegible] پیش نہیں ہو سکتا۔

پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ظاہر یہ ہے کہ ہر شخص کی نیت کا جو مقتضی ہوگا وہی
اس کے عمل کے ثواب [illegible] کی صورت [illegible] اور اسی کا وہ مستحق ٹھہرے گا اور اس
سے [illegible] درست نہیں ہے اس لیے کہ عمل تو [illegible] ہے [illegible] ہوتا ہے خواہ
نیت ہو یا نہ ہو [illegible] اپنے متعلق [illegible] یہ مقتضی
[illegible] ثواب یا عقاب کا مستحق ہوتا ہے یا تعریف یا مذمت کا مستحق تو اگر نیت تعریف یا مذمت
[illegible] حدیث میں نیت سے متعلق قول کے
[illegible] لفظ کے حکم کی [illegible] کا مسئلہ
[illegible] لفظ کی [illegible] واجب
[illegible] لفظ کے حکم [illegible] اس کے مضمون کا مقتضی ہو اور وہ
حکم [illegible] ثواب یا تعریف یا مذمت [illegible] اس لفظ کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔

جب لفظ کا [illegible] ضروری ٹھہرا اور اس کی نیت تقرب الٰہی کی کسی صورت کے
[illegible] ضروری ہے کہ اسے تقرب حاصل ہو جائے۔ پھر اس میں کم سے کم درجہ یہی
ہے کہ نفل روزے کی نیت کرنے والے کا ثواب فرض روزے کی نیت کرنے والے کے ثواب کے
برابر [illegible] تو اس سے کم ضرور ہو لیکن ثواب کی کمی فرض کی ادائیگی کے جواز سے مانع نہیں ہوگی۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (ان الرجل لیصلی الصلاۃ فیکتب لہ نصفہا او ربعہا
خمسہا عشرہا، ایک آدمی نماز تو پڑھ لیتا ہے لیکن اس کے نامۂ اعمال میں اس کے ثواب کا نصف
چوتھائی، پانچواں یا دسواں حصہ لکھا جاتا ہے) بطور دلیل پیش کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے ثواب کی کمی کی خبر کے ساتھ ساتھ جواز صلاۃ کی اطلاع بھی دے دی۔

ہم نے جو یہ کہا ہے کہ لفظ کے حکم کا تعلق ثواب یا عقاب یا حمد یا ذم کے ساتھ ہوتا ہے اس کی

صحت پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے (ولکل امرئٍ ما نوی، فمن کانت ھجرتہ الی اللہ ورسولہ فھجرتہ الی اللہ ورسولہ ومن کانت ھجرتہ الی دنیا یصیبھا او امرأۃ یتزوجھا فھجرتہ الی ما ھاجر الیہ۔ ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی پس جس شخص کی اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت ہوگی تو اس کی ہجرت اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہوگی اور جس کی ہجرت دنیا حاصل کرنے یا کسی عورت سے نکاح کرنے کی غرض سے ہوگی تو اس کی ہجرت اس کی نیت کردہ چیز کی طرف ہوگی)

امام شافعی کا خیال یہ ہے کہ جس شخص پر حج فرض ہو پھر وہ نفلی حج کی نیت سے احرام باندھ لے تو حج کرنے کی صورت میں اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ امام شافعی نے نفل کی نیت کو ساقط کر کے اسے فرض کی نیت قرار دے دیا حالانکہ ان کا قول یہ ہے کہ حج کی فرضیت فی الفور نہیں ہوتی بلکہ اس میں مہلت ہوتی ہے اور اسے وقتِ معین میں بجالانا ضروری نہیں ہوتا۔

امام شافعی کی یہ بات جواز کے لحاظ سے رمضان کے روزے کی بات سے بھی بڑھ کر ہے اس لیے کہ رمضان کا روزہ مستحق العین ہے یعنی ایک معین وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اس وقت سے نہ اس کی تقدیم جائز ہے اور نہ ہی تاخیر۔ اس طرح امام شافعی نے (الاعمال بالنیات ولکل امرئٍ ما نوی) کو اپنے قول کے لیے بنیاد اور اصل قرار دیا تھا اس کے ظاہر کو انہوں نے ترک کر دیا اور انہوں نے اس میں دقتِ نظر سے کام نہیں لیا جس سے ان کے قول کی تائید ہوتی۔ حالانکہ اپنے اصل کے لحاظ سے ان کے لیے یہ ضروری تھا کہ وہ اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے جس کا وہ دعوٰی کرتے چلے آئے ہیں۔

جہاں تک ہمارے اصل کا تعلق ہے تو ہم نے بیان کر دیا ہے کہ اس کی بنیاد پر اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں بلکہ ساقط ہے ہم نے اس حدیث کے معنی اور مقتضٰی کی پوری وضاحت کر دی ہے اور یہ بھی ثابت کر دیا ہے کہ حدیث رمضان میں نفل روزے کی نیت کرنے والے کو فرض کی ادائیگی کا جواز فراہم کرتی ہے۔ اس لیے ہم نے اس سے جو استدلال کیا تھا اور اس پر جو عقلی دلائل پیش کیئے تھے وہ اپنی جگہ درست رہے اور اس حدیث کی بنا پر ان دلائل پر کوئی گرفت نہ ہو سکی۔

اگر مسافر رمضان میں اس پر عائد شدہ کسی اور روزے کی نیت کر لے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی نیت کے مطابق روزہ ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سفر کی حالت میں اس پر روزہ رکھنے کا فعل ضروری نہیں ہوتا اور اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے خواہ اسے کوئی ضرر لاحق ہونے کا امکان نہ ہو تو یہ ایام غیر رمضان کے دوسرے تمام آیام کے مشابہ ہو گئے جب دوسرے تمام ایام میں اس کا

رکھا ہوا روزہ، اس کے حسبِ نیت درست ہوگا تو رمضان کے دنوں میں بھی اس مسافر کے لیے یہی حکم ہوگا اس بنا پر یہ چاہیئے کہ جب وہ نفل روزے کی نیت کرے تو اس روایت کے مطابق جو امام ابوحنیفہ سے منقول ہے اس کا یہ روزہ نفلی روزہ قرار پائے اور یہی روایت زیادہ قرین قیاس ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ کی بیان کردہ وجہ کی بنا پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر رمضان میں مریض جسے روزہ نہ رکھنے کی اجازت ہے۔ غیر رمضان یعنی نفل یا واجب روزے کی نیت کرے تو اس کی نیت درست ہو جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات لازم نہیں آتی اس لیے کہ یہاں وہ علت یا وجہ نہیں پائی جاتی جس کا ذکر ہم نے مسافر میں کیا ہے۔ اس لیے کہ مسافر کی صورتِ حال جس کی بنا پر اس کے متعلق یہ قول واجب ہوا، اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کیا ہے۔ اور باوجودیکہ اسے کسی ضرر کے لاحق ہونے کا اندیشہ نہیں ہوتا اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوتا ہے۔

اس بنا پر اس کی حالت غیر رمضان کی حالت کے مشابہ ہو گئی۔ لیکن مریض کی حالت یہ نہیں ہے کیونکہ اسے روزہ چھوڑنا صرف اسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ روزہ رکھنے کی وجہ سے بیماری کے بڑھ جانے اور ضرر لاحق ہو جانے کا اندیشہ ہو، اب اگر مریض کو روزہ رکھنے کی وجہ سے ضرر نہ پہنچے تو اس پر روزہ رکھنا لازم ہوگا اور اگر روزہ کی وجہ سے ضرر لاحق ہو تو اس کے لیے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

جب یہ صورت حال ہوگی تو یا تو اس پر روزے کا فعل ضروری ہوگا یا ترکِ فعل ضروری ہوگا، اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار حاصل نہیں ہوگا (جیسا کہ مسافر کو حاصل ہوتا ہے) اس بنا پر جب بھی وہ روزہ رکھے گا اس سے اس کے فرض کی ادائیگی ہو جائے گی کیونکہ روزہ نہ رکھنے کی اباحت کا تعلق اندیشۂ ضرر سے ہے، اس لیے جب وہ روزہ رکھے گا اندیشۂ ضرر زائل ہو جائے گا اور وہ تندرست کے بمنزلہ قرار پائے گا، اس لیے جس نیت سے بھی وہ روزہ رکھے گا، وہ رمضان کا ہی روزہ شمار ہوکر اس کے فرض کی ادائیگی ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

قضاء رمضان میں دنوں کی تعداد کا بیان

ارشاد باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلٰى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے اور ہشام نے امام محمد سے ہمارے اصحاب کا یہ متفقہ مسلک بیان کیا ہے کہ اگر ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن کے روزے رکھے تو اس شہر میں رہنے والا مریض جس نے روزے نہیں رکھے تھے وہ بھی انتیس دنوں کی قضاء کرے گا۔ اگر ایک شہر کے لوگوں نے چاند دیکھ کر تیس دن کے روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے انتیس دن کے اور انہیں دوسرے شہر والوں کے تیس دن کے روزوں کا علم بھی ہو گیا تو انہیں ایک دن کا روزہ قضاء کرنا پڑے گا۔ اور مریض بھی تیس دن کے روزے قضاء کرے گا۔

امام مالک سے ان کے بعض اصحاب نے یہ روایت کی ہے کہ مریض چاند کے حساب سے روزوں کی قضاء کرے گا۔ اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ سے ایک مریض کے متعلق پوچھا گیا جس کے ذمے کئی سالوں کے روزے قضاء تھے، پھر قضا کیے بغیر اس کی وفات ہو گئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کی طرف سے ساٹھ مسکینوں کو فی مسکین ایک مُد کے حساب سے خوراک دے دی جائے گی۔

ثوری کا قول ہے کہ رمضان میں بیمار پڑ جانے والا انسان انتیس روزوں کی صورت میں اتنے ہی روزے رکھے گا جتنے اس کے ذمہ ہیں۔ حسن بن صالح سے اس مسئلے میں ذرا تفصیل منقول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ کوئی شخص یکم رمضان سے لے کر آخر رمضان تک بیمار رہا اور روزے نہیں رکھے، پھر کسی مہینے کی ابتدا سے قضاء رکھنے شروع کر دے۔

یہ مہینہ انتیس کا نکلا تو اس کے لیے انتیس دنوں کے روزے کافی ہوں گے اگرچہ قضاء ہونے والا رمضان تیس دنوں کا کیوں نہ ہو اس لیے کہ اس نے ایک مہینے کے بدلے میں ایک روزہ رکھ لیا۔ اگر مہینے کی یکم تاریخ سے اس نے قضاء شروع نہیں کی تو پھر تیس دن پورے کرے گا۔ خواہ قضا شدہ رمضان انتیس

دنوں کا کیوں نہ ہو۔ کیونکہ مہینہ انتیس دنوں کا نہیں ہوتا۔ صرف وہی مہینہ انتیس دنوں کا شمار ہوگا جس کا یکم تاریخ سے آخری دن تک حساب کیا جائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینہ انتیس یا تیس دنوں کا ہو، پھر مریض قضاء روزے رکھنے کا ارادہ کر لے تو وہ اتنے ہی دن روزے رکھے گا جتنے دنوں کا وہ رمضان تھا جس کی وہ قضا کر رہا ہے۔ خواہ اس نے قمری مہینے کی یکم تاریخ سے قضاء کی ابتدا کی ہو یا درمیان سے، کیونکہ قول باری ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) اس کا مفہوم ہے "دوسرے دنوں کی تعداد"۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے (فان غم علیکم فاکملوا العدۃ ثلاثین) یعنی تیس کی تعداد، جب اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص پر دوسرے دنوں کی تعداد واجب کر دی ہے تو اس پر نہ اضافہ جائز ہے اور نہ کمی۔ خواہ وہ مہینہ جس کی وہ قضاء کر رہا ہے ناقص ہو یعنی انتیس دنوں کا ہو یا کامل تیس دنوں کا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قضاء شدہ روزوں کی مدت ایک ماہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مہینہ انتیس دنوں کا ہوتا ہے اور تیس دنوں کا بھی تو وہ انتیس یا تیس دنوں والے مہینوں میں سے جس مہینے میں بھی قضا کرے گا۔ اس کی ذمہ داری پوری ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں مہینے کے بدلے مہینہ ہو جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) فرمایا ہے 'فشهر من ایام اخر' نہیں فرمایا ہے۔ یعنی قول باری کا مفہوم یہ ہے کہ دوسرے دنوں سے قضاء شدہ دنوں کی گنتی پوری کرو نہ کہ مہینہ پورا کرو۔ اس بنا پر جتنے دن اس نے روزے نہیں رکھے اتنے دنوں کی گنتی پوری کرنا واجب ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کی پیروی واجب ہے اور ظاہر سے تجاوز کر کے ایسے معنی مراد لینا جس کی اس میں گنجائش ہے، درست نہیں ہے۔

اس پر یہ قول باری (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) بھی دلالت کر رہا ہے کیونکہ اس کا مفہوم ہے کہ تم گنتی یعنی تعداد پوری کرو، اگر قضا شدہ رمضان کے تیس دن ہوئے تو اس پر دوسرے دنوں سے تیس کی تعداد پوری کرنا لازمی ہوگا۔ اگر اس نے انتیس دن والے مہینے پر انحصار کیا تو وہ گنتی پوری کرنے والا قرار نہیں پائے گا۔ اس استدلال سے ان لوگوں کے قول کا بطلان واضح ہو گیا جو مہینے کے بدلے مہینے کے قائل ہیں اور گنتی کا جنہوں نے اعتبار نہیں کیا۔

اس پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں درمیان سے روزے چھوڑے

ہوں تو اس پر چھوڑے ہوئے دنوں کی تعداد کے برابر قضاء لازم آئے گی، اس لیے اگر کسی نے پورا مہینہ روزہ نہیں رکھا تو اس کے لیے بھی اسی اصول کا اعتبار ہونا چاہیئے۔ اگر کسی شہر والوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن روزہ رکھا اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن رکھا تو ایسی صورت میں ہمارے اصحاب نے انتیس دن والوں پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم کر دی ہے۔

اس لیے کہ قولِ باری ہے کہ (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اس میں اللہ تعالیٰ نے مہینے کی تکمیل کو واجب قرار دیا ہے۔ اور ایک شہر والوں کی رویت کی بنا پر یہ ثابت ہو گیا کہ مہینہ تیس دنوں کا تھا۔ اس بنا پر دوسرے شہر والوں پر اس کی تکمیل واجب ہو جائے گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تکمیل کے حکم کے ساتھ کسی خاص گروہ یا قوم کو خاص نہیں کیا بلکہ یہ حکم سب کے لیے عام ہے۔

نیز قولِ باری (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) سے بھی اس کے حق میں استدلال کیا جا سکتا ہے۔ یہاں شہودِ رمضان سے مراد اس کا علم ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کو رمضان کی آمد کا علم نہیں ہوگا۔ اس پر اس کا روزہ لازم نہیں ہوگا جب اسے صحیح طریقے سے معلوم ہو گیا کہ مہینہ تیس دنوں کا تھا اس لیے کہ دوسرے شہر والوں نے رویت کی بنا پر تیس دنوں کے روزے رکھے تھے تو اس پر بھی تیس دنوں کے روزے واجب ہوں گے۔ اگر یہ کہا جائے کہ تیس دنوں کے روزے اس پر واجب ہوں گے جسے ابتداء ہی سے اس کا علم ہو۔ اس کا جواب یہ ہوگا کہ تیس دنوں کے اس پر ہوں گے جسے ابتداء ہی سے اور جسے رمضان گذر جانے کے بعد علم ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کافروں کے علاقے دارالحرب میں ہو اور رمضان کی آمد کا اسے علم نہ ہو سکے پھر رمضان گذر جانے کے بعد اس کا علم ہو تو اس پر اس کی قضاء واجب ہو جائے گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امر سب کو شامل ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (صوموا لرویته وافطروا لرویته، فان غُمَّ عَلَيْكُمْ فَعُدُّوا ثلاثين) اب جن لوگوں نے انتیس دن کے روزے رکھے تو گویا ان کے لیے تیس دن روزے رکھنے والوں کی رویت آڑے آگئی اور یہ بات ان کے اور رویت کے درمیان بمنزلہ حائل ہو گئی۔ اس بنا پر اب انہیں تیس کی گنتی پوری کرنا ضروری ہو گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صوموا لرویته وافطروا لرویته) اس بات کو ضروری قرار دیتا ہے کہ ہر شہر والوں کی اپنی رویت کا اعتبار کیا جائے ان کے لیے دوسرے شہر والوں کی رویت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اب جب ہر شہر والوں نے اپنے طور پر چاند دیکھا ہے تو

روزہ رکھنے اور روزہ ختم کرنے میں ان کی اپنی رویت پر عمل کرنا فرض ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ)

اس پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ ہر شہر والوں کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی رویت کی بنا پر روزہ رکھیں اور اسی بنیاد پر روزہ ختم کردیں ان کے ذمے دوسرے علاقوں یا شہروں کی رویت کا انتظار کرنا نہیں ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ان میں سے ہر شہر والے اپنے طور پر رویت ہلال کے حکم کے مخاطب ہیں جس میں دوسرے شہر والے ان کے ساتھ شامل نہیں ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو سب کے علم میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ) تمام آفاق والوں کو عام ہے اور یہ کسی ایک شہر والوں کے ساتھ مخصوص نہیں ہے جب یہ بات ہے تو جس طرح ایک شہر والوں کی رویت کا روزہ رکھنے اور روزہ ختم کرنے میں اعتبار کیا جاتا ہے تو اسی طرح دوسرے شہر والوں کی رویت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

جب ایک شہر والوں نے رویت کی بنا پر انتیس دن کے روزے رکھے اور دوسرے شہر والوں نے رویت کی بنا پر ہی تیس دن کے روزے رکھے تو پہلے شہر والوں پر ایک دن کی قضاء واجب ہوگی اس لیے کہ انہیں بھی وہ رویت ہوگئی ہے جو تیس دن کے روزے واجب کرتی ہے۔ درج بالا اعتراض میں یہ جو استدلال کیا گیا ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ آفاق میں پھیلے ہوئے شہروں میں سے ہر شہر والوں کی اپنی رویت کا اعتبار کیا جائے گا اور دوسروں کی رویت کا انتظار نہیں کیا جائے گا تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ یہ بات اس شرط پر واجب ہوگی اگر عدد کے لحاظ سے ان کی رویت دوسروں کی رویت کے مخالف نہ ہو۔ اس لیے ایک شہر والے تو فی الحال اسی بات کے مکلف ہوں گے جس کا اعتبار کرنا ان کے لیے ممکن ہوگا۔ اور اس وقت جس چیز کی معرفت کا ان کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہوگا۔ اس کے وہ مکلف ہی نہیں ہوں گے۔

لیکن جس وقت اصل صورتِ حال ان کے سامنے آجائے گی انہیں اس پر عمل پیرا ہونا پڑے گا۔ اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک شہر والوں کو بادل یا کہر کی وجہ سے رویت ہلال نہیں ہوسکی۔ لیکن ان کے سوا کچھ دوسرے لوگوں نے آکر اس بات کی گواہی دی کہ انہیں اس سے قبل رویت ہلال ہو چکی ہے اس خبر کے ملتے ہی ان کے لیے اس پر عمل لازم ہوجائے گا اور ان کے پاس عدم رویت کا جو حکم ہے وہ کالعدم ہوجائے گا۔

اس سلسلے میں ایک حدیث بھی ہے جسے فریقِ مخالف اپنے دعوے کے لیے بطور دلیل پیش کرتا

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں اسماعیل بن جعفر نے، انہیں محمد بن ابی حرملہ نے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مجھے کریب نے بتایا کہ انہیں ام الفضل بنت الحرث نے حضرت معاویہ کے پاس شام بھیجا، شام پہنچ کر انہوں نے ام الفضل کا کام سرانجام دے دیا۔ ابھی وہ شام ہی میں تھے کہ رمضان کا چاند ہو گیا۔ جمعہ کی رات سب نے چاند دیکھا۔ پھر کریب رمضان کے آخر میں مدینہ منورہ پہنچے۔ ان کی حضرت ابن عباسؓ سے گفتگو ہوئی جس میں چاند دیکھنے کا بھی ذکر آیا۔

حضرت ابن عباسؓ نے کریب سے پوچھا کہ تم لوگوں نے چاند کب دیکھا تھا، کریب نے جواب دیا کہ جمعہ کی رات کو، اس پر حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کہ آیا تم نے خود چاند دیکھا تھا، کریب نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ لوگوں نے بھی دیکھا تھا اور چاند دیکھ کر سب نے بشمول حضرت معاویہ روزہ رکھا تھا۔ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ ہم نے ہفتے کی رات کو چاند دیکھا تھا اور ہم تیس روزے پورے کریں گے یا اس سے پہلے ہمیں شوال کا چاند نظر آ جائے، اس پر کریب نے پوچھا کہ کیا ہمارے لیے حضرت معاویہ کی رویت اور ان کا روزہ رکھنا کافی نہیں ہوگا۔

حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ: "نہیں، ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح حکم دیا ہے" لیکن یہ حدیث اس بات پر دلالت نہیں کرتی جو فریق مخالف نے کہی ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جواب نقل نہیں کیا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعینہٖ یہی سوال کیا گیا تھا۔ اور آپ نے اس کا جواب دیا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے تو بس اتنا ہی فرمایا کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح حکم دیا تھا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوموا لرؤیتہ وافطروا لرؤیتہ) سے وہی مفہوم اخذ کیا ہے جو فریق مخالف نے کیا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو اس حدیث سے ہمارے دعوے کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس اختلاف میں اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

حسن بصری سے ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن معاذ نے انہیں ان کے والد معاذ اور انہیں اشعث نے حسن بصری سے کی ہے کہ ایک شخص کسی شہر میں رہتا تھا اس نے سوموار کا روزہ رکھا۔ دو شخصوں نے یہ گواہی دی کہ انہوں نے اتوار کی رات چاند دیکھا ہے۔ حسن بصری نے فرمایا کہ اتوار کے روزے کی قضا نہ تو یہ شخص کرے گا اور نہ ہی اس کے شہر والے، البتہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ کسی شہر والوں نے اتوار کا روزہ رکھا ہے تو پھر یہ لوگ اس دن کی قضا کر لیں۔

حضرت حسن بصری کی اس روایت میں یہ دلالت نہیں ہے کہ انہوں نے رویت کی بنا پر یا بغیر رویت کے روزہ رکھا تھا جبکہ ہمارے مسئلے کا تعلق دو شہروں کے مکینوں سے ہے کہ ان میں ہر شہر کے مکینوں نے اس رویت کی بنا پر روزہ رکھا جو دوسرے شہر کے مکینوں کی رویت سے الگ تھی

ہم سے اختلاف رکھنے والا کبھی اس حدیث سے استدلال کرتا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی۔ انھیں ابوداؤد نے، انھیں محمد بن عبید نے، انھیں حماد نے ایوب کی حدیث میں بیان کی جو ایوب نے انھیں محمد بن المنکدر سے، اور محمد بن المنکدر نے حضرت ابوہریرہؓ سے سنائی تھی۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (وفطرکم یوم تفطرون واضحاکم یوم تضحون، وکل عرفۃ موقف وکل منیٰ منحر، وکل فجاج مکۃ منحر، وکل جمع موقف، عید الفطر تمھارے لیے وہ دن ہے جس دن تم رمضان ختم کرکے عید پڑھو، جس دن تم قربانی کرو وہ تمھارے لیے عید الاضحیٰ کا دن ہے اور عرفات کا سارا حصہ موقف ہے۔ یعنی عرفات میں ہر جگہ نو ذی الحجہ کو وقوف عرفہ ہو سکتا ہے، اور منیٰ کا سارا حصہ قربانی کی جگہ ہے، مکہ کی تمام گھاٹیاں قربانی کی جگہیں ہیں اور عرفات کا سارا حصہ موقف ہے)۔

ابو خیثمہ نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انھیں یہ روایت محمد بن الحسن مدنی نے، انھیں عبداللہ بن جعفر نے عثمان بن محمد سے بیان کی ہے، عثمان بن محمد نے المقبری سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (الصوم یوم تصومون والفطر یوم تفطرون والاضحی یوم تضحون۔ جس دن تم روزہ رکھو وہ تمھارے روزے کا دن ہوگا، جس دن تم روزہ ختم کرو وہ فطر کا دن ہوگا، جس دن تم قربانی کرو وہ اضحیٰ کا دن ہوگا)

ہم سے اختلاف رکھنے والوں کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ ہر قوم یعنی علاقے کے لوگوں کا روزہ اسی دن ہوگا جس دن وہ روزہ رکھیں گے اور ان کے فطر یعنی عید کا دن وہ ہوگا جس دن وہ روزہ ختم کرلیں گے۔ بہرحال اس میں گنجائش ہے اس سے ہمارا مخالف وہ معنی اخذ کرے جو دوسرا کوئی اخذ نہیں کر رہا ہے۔

تاہم اس کے باوجود اس حدیث میں کسی ایک قوم یا علاقے کے لوگوں کی تخصیص نہیں ہے۔ اگر لزوم صوم کے لحاظ سے اس حدیث سے ان لوگوں کے روزوں کا اعتبار کرنا واجب ہے جنھوں نے کم رکھے ہیں، یعنی انتیس دن تو اس حدیث سے یہ بھی واجب ہو رہا ہے کہ ان لوگوں کے روزوں کا اعتبار کیا جائے جنھوں نے زیادہ رکھے ہیں یعنی تیس دن، اس بنا پر یہی تیس دن کا روزہ سب کے

لیے لازم ہوگا، اور جنھوں نے ایک دن کم رکھا ہے ان پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم آئے گی۔

اس حدیث کا ایک پہلو اور بھی ہے وہ یہ کہ روایت کے لحاظ سے اس کی صحت کے بارے میں محدثین میں اختلاف رائے ہے، بعض کے نزدیک یہ ثابت ہے اور بعض کے ہاں غیر ثابت، اس کے معنی میں بھی لوگوں کو کلام ہے۔

بعض کا قول ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تمام لوگ کسی دن کے روزے پر اتفاق کرلیں تو وہ ان کا روزہ ہوگا اور اگر لوگوں میں اختلاف پڑ جائے تو انھیں کسی اور دلیل کی ضرورت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ "تمھارا روزہ اس دن ہوگا جس دن تم میں سے بعض روزہ رکھیں گے"۔ بلکہ یہ فرمایا کہ "تمھارا روزہ اس دن ہوگا جس دن تم روزہ رکھوگے"۔ اور یہ الفاظ اس معنی کے متقضی ہیں کہ تمام لوگ روزہ رکھیں۔

اس حدیث کے معنی کے متعلق کچھ دوسروں کا قول ہے کہ یہ ہر شخص کو اس کی ذات کے لحاظ سے خطاب ہے اور اسے یہ خبر دی گئی ہے کہ جو کچھ اس کے علم میں ہے اس کے مطابق وہ عبادت کا پابند ہے۔ وہ دوسرے کے علم کے مطابق عبادت کا پابند نہیں اس لیے جس شخص نے رمضان سمجھ کر ایک دن روزہ رکھ لیا اور اس نے اپنے اوپر عائد شدہ فرض کی ادائیگی کردی، اس کے متعلق دوسرا کیا کہتا ہے اس سے اسے کوئی غرض نہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے اسے اس چیز کا مکلف کیا ہے جو اس کے پاس ہے یعنی اس کے علم میں ہے۔ جو چیز دوسرے کے پاس ہے اس کا وہ مکلف نہیں۔ اسی طرح وہ ان مغیبات کا مکلف نہیں جن کا علم اللہ کو ہے۔

قول باری ہے (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے مروی ہے کہ 'الیسر' سے مراد سفر میں روزہ نہ رکھنا اور 'العسر' سے مراد سفر اور بیماری میں روزہ رکھنا ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ سفر میں روزہ نہ رکھنے کے ذکر کا تعلق اس شخص سے ہو جو روزہ رکھ کر انتہائی نڈھال ہو جاتا ہے اور روزہ اس کے لیے تکلیف دہ ہوتا ہے۔

جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے سفر میں روزہ رکھا تھا اور نڈھال ہو جانے کی بنا پر سائے کی خاطر اس کے سر پر سائبان سا تان دیا گیا تھا، آپ نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا (لیس من البر الصیام فی السفر سفر میں روزہ رکھنا نیکی نہیں ہے) آیت مبارکہ نے یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ تم سے ایسے روزے کا طلبگار ہے جو تمھارے لیے آسان ہو ایسے روزے کا نہیں جو تمھارے

لیے مشکل اور جان جوکھوں والا ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر کے اندر روزہ رکھا ہے اور اس شخص کے لیے اسے مباح بھی کر دیا جسے اس سے ضرر نہ پہنچے۔

یہ بات توسب کے علم میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے حکم کے پیروکار اور منشائے الٰہی کے مطابق کام کرنے والے تھے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (یُرِیۡدُ اللّٰہُ بِکُمُ الۡیُسۡرَ وَلَا یُرِیۡدُ بِکُمُ الۡعُسۡرَ) سفر میں جوازِ صوم کے منافی نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ اگر روزہ ضرر رساں ہو تو اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ وہ روزہ رکھے اور اس کے لیے ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص نے سفر میں روزہ رکھ لیا اس کا روزہ درست ہوگا اور اس پر روزے کی قضا لازم نہیں آئے گی۔

اس لیے کہ قضا واجب کرنے کی صورت میں عُسر کا اثبات ہو جائے گا نیز لفظ یُسر کا اقتضا ہے کہ اسے روزہ رکھنے اور نہ رکھنے کا اختیار ہو، جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے اور جب اسے روزہ رکھنے یا نہ رکھنے کے درمیان اختیار ہوگا تو اس پر قضا لازم نہیں آئے گی۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مریض، حاملہ، مرضعہ اور ہر ایسا شخص جسے روزے کی وجہ سے اپنی جان کا یا بچے کی جان کا خطرہ ہو تو اس کے لیے روزہ نہ رکھنا لازمی ہے۔ اس لیے کہ روزے کی وجہ سے ضرر برداشت کرنے یا مشقت اٹھانے کی صورت میں ایک قسم کا عسر پایا جائے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے متعلق اس بات کی نفی کر دی ہے کہ وہ ہمارے لیے کوئی عسر یا تنگی چاہتا ہے۔

اور یہ اس حدیث کی نظیر ہے جس میں بیان ہوا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب کبھی دو باتوں کے درمیان اختیار دیا گیا تو آپ نے ہمیشہ زیادہ آسان بات کو اختیار کیا۔

یہ آیت اس کلیہ کی اصل اور بنیاد ہے کہ انسان کسی ایسے حکم کا مکلف نہیں ہوتا جو اس کے لیے ضرر رساں ہو، جو اسے نڈھال کر دے اور اس کی بیماری کا سبب ہے یا اس کی بیماری میں اضافہ کر دے۔ کیونکہ ایسا حکم یُسر کے خلاف ہوگا۔

مثلاً ایک شخص پیدل حج کرنے کی قدرت رکھتا ہو لیکن وہ سواری اور زادِ راہ سے محروم ہو تو آیت کی دلالت اس پر ہو رہی ہے کہ ایسا شخص اس حالت میں حج کا مکلف نہیں ہوگا کیونکہ اس سے یُسر کی مخالفت ہوگی۔ آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جس شخص نے رمضان کی قضا کرنے میں کوتاہی کی یہاں تک کہ اگلا رمضان آگیا تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ فدیہ کے وجوب سے یُسر کی نفی ہوگی اور عُسر کا اثبات ہوگا۔

نیز آیت سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ تمام فرائض اور نوافل کی ادائیگی کا حکم عُسر اور شدید مشقت کی نفی کے ساتھ مشروط ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ رمضان کی قضا کرنے والے کو اجازت ہے کہ وہ روزے متفرق طور پر قضا کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یُسر کا ذکر (فَعِدَّةٌ مِنْ اَیَّامٍ اُخَرَ) کے فوراً بعد کیا ہے۔

متفرق طور پر قضا کرنے پر اس کی دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول یہ کہ قول باری (یُرِیْدُ اللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَلَا یُرِیْدُ بِکُمُ الْعُسْرَ) کا تقاضا ہے کہ بندے کو قضا میں اختیار دیا جائے۔ دوم یہ کہ بندے کا متفرق طور پر قضا کرنا یُسر سے زیادہ قریب اور عسر سے زیادہ دور ہے۔

اس سے لگاتار روزے رکھنے کے وجوب کی بھی نفی ہوتی ہے کیونکہ اس سے عُسر پیدا ہوگا۔ نیز اس سے اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہوتا ہے جو قضا کو فی الفور واجب کرتا ہے اور تاخیر سے روکتا ہے اس لیے کہ اس قول سے یُسر کی نفی اور عُسر کا اثبات ہوتا ہے۔

اس آیت سے جبریہ فرقے کے اس قول کا بطلان ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسے امور کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اس لیے کہ بندے کو کسی ایسے امر کا مکلف بنانا جو اس کی طاقت سے باہر ہو اور جس پر اسے قدرت نہ ہو، عُسر کی مشکل ترین شکل ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے اس بات کی بھی نفی کر دی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے عُسر چاہتا ہے۔

ان کے قول کا ایک اور وجہ سے بطلان ہو رہا ہے۔ وہ یہ کہ جو شخص روزہ رکھنے کی وجہ سے سخت مشقت میں مبتلا ہو رہا ہے جس سے اسے ضرر پہنچنے کا اندیشہ لاحق ہو جائے، اس کا یہ فعل اللہ کی مرضی کے مطابق نہیں ہے۔ کیونکہ آیت کا یہی تقاضا ہے جب کہ اہل جبر کا یہ عقیدہ ہے کہ بندہ جو گناہ اور کفر کرتا ہے وہ اللہ کی مرضی سے کرتا ہے۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے اپنی ذات سے ارادۂ معاصی کی نفی کر دی ہے اور یہ لوگ اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں۔ ایک اور وجہ سے بھی ان کا قول باطل ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے یہ خبر دی ہے کہ وہ اپنے بندوں کے لیے یُسر اس لیے چاہتا ہے کہ وہ اس کی حمد و ثنا بجا لائیں اور اس کا شکر ادا کریں۔

وہ یہ نہیں چاہتا کہ بندے اس کا کفر کر کے اس کے عذاب کے سزاوار ہوں۔ اس لیے کہ اگر وہ اپنے بندوں سے کفر چاہتا تو ایسی صورت میں وہ ان کے لیے کس طرح یُسر کا ارادہ کرتا بلکہ

بندوں سے کفر چاہنا ان کے لیے عین عُسر چاہنا ہے اور پھر وہ کبھی حمد و ثنا اور شکر کا مستحق نہ ہوتا۔ اس بنا پر یہ آیت فرقۂ جبریہ کے عقائد کا ابطال کرتی ہے۔ ان لوگوں نے اللہ کی طرف ایسی باتوں کی نسبت کی جن کی اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے نفی کر دی۔

قول باری ہے (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰى مَا هَدٰىكُمْ۔ اور تاکہ تم روزوں کی تعداد پوری کر سکو اور جس ہدایت سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں سرفراز کیا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) کئی معانی پر دلالت کرتی ہے۔ ایک یہ کہ جب کسی رکاوٹ کی وجہ سے رمضان کی رویت ہلال نہ ہو سکے تو ہمارے لیے تیس دن کی گنتی پوری کرنا ضروری ہے، خواہ وہ کوئی سا بھی مہینہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے متعلق جو کچھ ارشاد فرمایا ہے وہ ہمارے درج بالا معنی کے مطابق ہے۔

آپ کا ارشاد ہے (صوموا لرویته وافطروا لرویته فان غم علیکم فاکملوا العدة ثلاثین) آپ نے ہلال نظر نہ آنے کی صورت میں تعداد پوری کرنے کے سلسلے میں تیس کے عدد کا اعتبار کیا۔ یہ آیت رمضان کی لگاتار یا متفرق دنوں کے ذریعے قضا کے جواز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں تعداد پوری کرنے کی خبر دی گئی ہے اور پوری تعداد لگاتار روزے رکھ کے حاصل ہو سکتی ہے اور متفرق بھی۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قضا فی الفور واجب نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ جب مقصد تعداد کا اکمال ہے تو یہ مقصد فی الفور رکھ کر بھی حاصل ہو سکتا ہے اور ٹھہر کر رکھنے کی صورت میں بھی۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ جس شخص نے رمضان کی قضا کو مؤخر کر دیا اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر قضا کے سوا اور کوئی چیز عائد نہیں ہو گی اس لیے کہ آیت میں بتایا یہ گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے یہ چاہتا ہے کہ ہم تعداد پوری کریں اور جس نے تاخیر کر کے قضا کی اس نے بھی تعداد پوری کر لی۔

اب اگر اس پر فدیہ لازم کیا جائے گا تو یہ نص پر زیادتی ہو گی اور اس سے ایسی بات ثابت کی جائے گی جو آیت میں مقصود ہی نہیں ہے۔ آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص نے رمضان کے روزے نہیں رکھے اور وہ رمضان تیس دنوں کا ہو تو اس کے لیے یہ درست نہیں کہ وہ انتیس دنوں والے قمری مہینہ میں روزہ رکھ کر اپنے آپ عہدہ برا سمجھے، اس لیے کہ قول باری (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ

تعداد پوری کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بنا پر جو شخص تیس سے کم تعداد یعنی انتیس پر انحصار کرنے کے جواز کا قائل ہے وہ اللہ تعالیٰ کی اس آیت کے حکم کی مخالفت کا مرتکب ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک شہر والوں نے چاند دیکھ کر انتیس دن اور دوسرے شہر والوں نے چاند دیکھ کر تیس دن کے روزے رکھے تو پہلے شہر والوں پر ایک دن کے روزے کی قضا لازم آئے گی۔ کیونکہ ارشاد باری ہے۔

(وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ) اور چونکہ دوسرے شہر والوں نے تیس دنوں کی تشکل میں تعداد پوری کی ہے اس لیے پہلے شہر والوں پر بھی یہ تعداد پوری کرنا ضروری ہے جس طرح کہ انھوں نے کی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم میں کل میں سے بعض کی تخصیص نہیں کی ہے۔

قول باری ہے (وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰىكُمْ، اور جس ہدایت پر اس نے تمھیں سرفراز کیا ہے اس پر اللہ تعالیٰ کی کبریائی کا اظہار و اعتراف کرو) حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ مسلمانوں کو جب ہلال عید نظر آجائے تو ان پر یہ حق ہے کہ وہ اللہ کی کبریائی بیان کرنے کے لیے اللہ اکبر کہیں اور یہ ورد عید سے فارغ ہونے تک جاری رکھیں اس لیے کہ فرمان الٰہی ہے (وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰهَ عَلٰی مَا هَدٰىكُمْ)

زہری نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ عید الفطر کے دن جب عید گاہ کی طرف روانہ ہوتے تو راستے میں تکبیر پڑھتے اور جب نماز عید ختم کر لیتے تو تکبیر کہنا بند کر دیتے۔ حضرت علیؓ، حضرت ابو قتادہ، حضرت ابن عمرؓ، سعید بن المسیب، عروہ، قاسم، خارجہ بن زید، اور نافع بن جبیر بن مطعم سے مروی ہے کہ یہ سب حضرات جب عید الفطر کے دن عید گاہ کی طرف روانہ ہوتے تو تکبیر کہتے۔

حنش بن المعتمر نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ ایک دفعہ عید الاضحیٰ کے موقعہ پر آپ خچر پر سوار ہوئے۔ آپ مسلسل تکبیر کہتے رہے یہاں تک کہ مقام جبانہ پہنچ گئے۔ ابن ابی ذئب نے حضرت ابن عباس کے آزاد کردہ غلام شعبہ سے روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت ابن عباسؓ کو عید گاہ کی طرف لے کر جاتا۔ آپ لوگوں کو تکبیر کہتے ہوئے سنتے، پھر فرماتے کہ لوگوں کو کیا ہو گیا ہے۔ کیا امام نے تکبیر کہی ہے۔ میں نفی میں جواب دیتا تو آپ فرماتے کہ کیا لوگ دیوانے ہو گئے ہیں۔

اس روایت میں حضرت ابن عباسؓ نے راستے میں تکبیر کہنے کو برا سمجھا۔ یہ روایت اس بات

پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک آیت میں مذکور تکبیر سے مراد وہ تکبیر ہے جو امام خطبے کے دوران کہے اور لوگ بھی اس کے ساتھ کہیں۔ حضرت ابنِ عباسؓ سے جو یہ مروی ہے کہ لوگوں پر حق ہے کہ شوال کا چاند دیکھ کر اللہ کی کبریائی بیان کرنے کے لیے تکبیر کہیں اور عید کی نماز سے فارغ ہونے تک کہتے چلے جائیں، تو اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ یہ تکبیر اونچی آواز میں کہیں۔

بلکہ اس سے یہ مراد لیا جا سکتا ہے کہ لوگ اپنے دلوں میں تکبیر کہیں۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ جب عید الفطر اور عید الاضحیٰ پر عید گاہ کی طرف نکلتے تو راستے میں اونچی آواز میں تکبیر کہتے جب تک کہ عید گاہ نہ پہنچ جاتے۔ زید بن اسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ اس سے مراد عید الفطر کی تکبیر ہے۔

فقہائے امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رائے ہے۔ المعلی نے امام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ عید الاضحیٰ کے لیے جانے والا شخص اونچی آواز میں تکبیر کہے گا اور عید الفطر کے موقعہ پر تکبیر نہیں کہے گا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ دونوں موقعوں پر تکبیر کہے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان (وَلِتُكَبِّرُوا اللّٰه) میں یہ ذکر نہیں ہے کہ یہ تکبیر کسی خاص وقت میں کہی جائے۔

عمرو کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے عیدین کی تکبیر کے متعلق پوچھا تو آپ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ یہی ہمارا قول ہے۔ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہوئے کہا کہ عیدین کے موقعوں پر راستے میں تکبیر کہنا واجب نہیں ہے اور نہ عید گاہ میں واجب ہے۔ البتہ نمازِ عید میں تکبیر کہنا واجب ہے۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ ابن ابی عمران ہمارے تمام اصحاب سے یہ قول نقل کرتے تھے کہ ان کے نزدیک عید الفطر کے موقعہ پر عید گاہ تک پہنچنے تک راستے میں تکبیر کہنا سنت ہے اور اس سلسلے میں المعلی نے جو قول ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے وہ ہمارے علم میں نہیں ہے۔

امام اوزاعی اور امام مالک کا قول ہے کہ عیدین میں گھر سے عید گاہ کی طرف نکلتے وقت تکبیر کہے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ عید گاہ میں امام کے آنے تک تکبیر کہتا رہے گا۔ جب امام کی آمد ہو جائے تو تکبیر کہنا بند کر دے گا اور واپسی میں تکبیر نہیں کہے گا۔ امام شافعی نے فرمایا: "مجھے یہ پسند ہے کہ عید الفطر اور یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کی رات میں تکبیر کہے۔ نیز جب عید کی نماز کے لیے عید گاہ کی طرف جائے تو امام کی آمد تک تکبیر کہتا رہے۔" امام شافعی کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک امام نماز شروع نہ کرے تکبیر کہتا رہے۔

کا اس پر اتفاق ہے کہ اب اس کے لیے اپنی کسی بیوی سے ہمبستری کا اقدام ناجائز ہو گا جب تک کہ اسے یہ علم نہ ہو جائے کہ یہ مطلقہ نہیں ہے۔

جس شخص کو طلوع فجر کے متعلق شک ہو اور پھر وہ سحری کھالے، اس پر قضا واجب کرنے کا قول بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ جس طرح مشکوک چیز کی طرف قدم بڑھانا مباح نہیں ہے اسی طرح شک کی بنا پر اقدام کی صورت میں اس پر قضا بھی واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر بنیاد یہ ہو کہ فرض سے ایک انسان عہدہ برا ہو جائے تو پھر شک کی وجہ سے اس پر یہی فرض عائد کر دینا جائز نہیں ہے۔

قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ) تا (مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) جن احکام پر مشتمل ہے وہ یہ ہیں۔ رمضان کی راتوں میں نماز عشاء کے بعد یا سو جانے کے بعد کھانے پینے اور ہمبستری کی حرمت کی منسوخی۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ سنت قرآن کی وجہ سے منسوخ ہو سکتی ہے۔ اس لیے کہ ان باتوں کی ممانعت کا ثبوت جو سنت کے ذریعہ ہوئی تھی نہ کہ قرآن کے ذریعے پھر یہ قرآن میں مذکورہ اباحت کی وجہ سے منسوخ ہو گئی۔ اس میں یہ بھی دلالت ہے کہ جنابت روزے کی درستی کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں رات کی ابتدا سے لے کر انتہا تک جماع کی اباحت ہے اور یہ بات واضح ہے کہ جو شخص عین طلوع فجر کے وقت جماع سے فارغ ہو گا اس کی صبح حالت جنابت میں ہو گی۔ لیکن ایسے شخص کے روزے کی درستی کا حکم اس قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ) میں موجود ہے۔

آیت میں اولاد کی طلب کی بھی ترغیب موجود ہے جو قول باری (وَابْتَغُوْا مَا کَتَبَ اللّٰہُ لَکُمْ) سے ان حضرات کے قول کے مطابق واضح ہے جنھوں نے اس آیت کی یہی تفسیر کی ہے نیز آیت میں اس معنی کا احتمال بھی موجود ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں آتی ہے اس لیے کہ حضرت ابن عباس سے یہی تفسیر منقول ہے۔

اگر آیت میں اس کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباسؓ کبھی یہ تفسیر نہ کرتے۔ ان لوگوں کی تاویل کی بنا پر جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ کی عنایت کردہ رخصت واجازت سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب بھی ہے۔ آیت میں یہ دلالت بھی ہے کہ فجر ثانی یعنی صبح صادق کے طلوع تک رات کا آخری حصہ باقی رہتا ہے۔ یہ دلالت قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ) سے لے کر تا قول باری (حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمْ) تک میں موجود ہے۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ رات طلوع فجر تک ہوتی ہے اور اس کے بعد کا حصہ وہ دن کا حصہ ہوتا ہے۔

آیت میں یہ بھی دلالت ہے کہ کھانا پینا اور ہمبستری کرنا اس وقت تک جاری رہتا ہے۔ جب تک کہ اسے طلوع فجر کا یقین نہ ہو جائے اور فجر کی روشنی نمودار نہ ہو جائے اور شک کی وجہ سے ان باتوں پر ممانعت وارد نہیں ہوگی اسی لیے کہ استبانت یعنی روشنی نمودار ہو جانے کے ساتھ شک کا وجود باقی نہیں رہتا۔ یہ حکم اس کے لیے ہے جسے طلوع فجر کے وقت اس کے متعلق یقینی علم کا حصول ہو سکتا ہو لیکن اگر کسی کو کسی پردے یا ضعف بصر کی بنا پر یقینی علم حاصل نہ ہو سکے تو وہ اس خطاب یا حکم کا مخاطب نہیں ہے جیسا کہ ہم نے ابھی اس فصل سے پہلے بیان کر دیا ہے۔

ممانعت کے بعد اباحت یا اجازت کا ورود اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے ایجاب یعنی واجب کر دینا مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں لفظ سے مطلق حکم مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اس کے نظائر میں بیان کر دیا ہے وہ یہ ہیں (وَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا) اور (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا) تاہم اس کے باوجود اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ کھا پی لینا مستحب ہو، یعنی وہ کھانا پینا جو سحری کے طور پر رات کے آخری حصے میں ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں ہمیں عبدالباقی ابن قانع نے حدیث بیان کی، انھیں ابراہیم الحربی نے، انھیں مسدد نے، انھیں ابو عوانہ نے قتادہ سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تَسَحَّرُوْا فَاِنَّ فِی السحور برکۃ، سحری کر لیا کرو کیونکہ سحری کرنے میں برکت ہوتی ہے)

ایک اور حدیث ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبداللہ بن المبارک نے موسیٰ بن علی بن رباح سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے ابو قیس سے جو حضرت عمرو بن العاص کے آزاد کردہ غلام تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان فصلاً بین صیامنا و صیام اھل الکتاب اکلۃ السحور، تمھارے اور اہل کتاب کے روزوں کے درمیان سحری کھانے اور نہ کھانے کا فرق ہے)

ایک اور حدیث ہے جو ہمیں عبدالباقی نے بیان کی، انھیں احمد بن عمر والزئبقی نے، انھیں عبداللہ بن شبیب نے، انھیں عبداللہ بن سعید نے عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم نے اپنے والد سے اور انھوں نے عبداللہ بن عمر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نعم غداء المومن السحور، وان اللہ وملائکتہ یصلون علی المتسحرین، سحری مومن کے لیے بہت عمدہ کھانا ہے۔ اللہ اور اس کے فرشتے سحری کھانے والوں پر رحمت بھیجتے ہیں)

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کھانے کی ترغیب دی اور عین ممکن ہے کہ قول باری

(وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) میں کھانے پینے کی بعض صورتوں کے اندر سحری کی شمولیت مراد ہو۔ اس بنا پر آیت کے ذریعے بھی سحری کھانے کی ترغیب ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں جو بنیادی بات ہے وہ یہ کہ کھانے پینے کی اباحت کی رخصت دی گئی ہے اب یہ کھانا پینا وہ ہے جو شب کے ابتدائی حصے میں ہوتا ہے نہ کہ سحری کے وقت، اس بنا پر یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایک ہی لفظ اباحت واجازت پر بھی دلالت کرے اور ترغیب پر بھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ درست ہے کہ ظاہر آیت سے ترغیب ثابت نہیں ہوتی لیکن اس سے ہمارے دعوے پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیونکہ ہم نے ترغیب کی بات سنت سے ثابت کی ہے۔ رہ گئی ظاہر آیت جو جس طرح ہم پہلے بیان کر آئے ہیں اس سے مطلقاً اباحت ثابت ہوتی ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہے کہ غایت یعنی انتہا اس حکم میں داخل نہیں ہوتی جس کے حدود اس غایت کے ذریعے مقرر کیے جاتے ہیں دوسرے الفاظ میں غایت مُغَیّا کے حکم میں داخل نہیں ہوتی۔ قول باری ہے (حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْاَبْيَضُ) تبین کی حالت کھانے پینے کی اباحت کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اور نہ ہی یہ یہاں مراد ہے۔ پھر قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) یہاں اللہ تعالیٰ نے رات کو روزے کی غایت یا انتہا قرار دی لیکن رات کو روزے میں داخل نہیں کی۔

تاہم بعض مواقع پر غایت مُغَیّا میں داخل ہوتی ہے۔ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنُبًا اِلَّا عَابِرِىْ سَبِيْلٍ حَتّٰى تَغْتَسِلُوْا اور نہ جنابت کی حالت ہو یہاں تک کہ تم غسل نہ کرلو مگر یہ کہ تم حالت سفر میں ہو) یہاں غایت یعنی غسل نماز کی اباحت کے لیے مراد ومقصود ہے اور وہ مُغَیّا میں داخل ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَاَيْدِيَكُمْ اِلَى الْمَرَافِقِ، اپنے ہاتھوں کو کہنیوں سمیت دھوؤ) اور (وَاَرْجُلَكُمْ اِلَى الْكَعْبَيْنِ اور پیروں کو ٹخنوں سمیت) غایت حکم کے مراد میں داخل ہے۔ یہ مثالیں اس اصول کی بنیاد ہیں کہ بعض حالتوں میں غایت ماقبل کے حکم میں داخل ہوتی ہے اور بعض حالتوں میں داخل نہیں ہوتی۔ نیز غایت کے حکم کو ساقط یا ثابت کرنے کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) ثم حرف عطف ہے اور یہ ماقبل کے بیان یعنی اکل وشرب اور جماع کی اباحت پر معطوف ہے اور یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ روزہ

نام ہے ان چیزوں سے باز رہنے کا جن کی رات کے وقت اباحت کا ذکر پہلے ہو چکا ہے یعنی کھانا پینا اور ہمبستری کرنا۔ اس کے متعلق تفصیل کے ساتھ بیان گزشتہ سطور میں ہو چکا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ شرعی روزہ جن امور کا تقاضا کرتا ہے ان میں سے بعض تو امساک کے زمرے میں آتے ہیں اور بعض شرائط کے زمرے میں۔ پھر جا کر کہیں روزہ شرعی روزہ بنتا ہے۔

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ) میں اس پر دلالت موجود ہے کہ جو شخص کسی عذر کے بغیر روزہ نہ رکھ سکا تو اس کے بعد اس کے لیے کھانا پینا جائز نہیں ہوگا اور اس پر یہ لازم ہوگا کہ جن باتوں سے روزہ دار باز رہتا ہے ان سے یہ بھی باز رہے۔ اس لیے کہ اس قسم کا امساک بھی روزے کی صورت ہے اگرچہ ادھوری ہی سہی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے عاشورہ کے دن مدینہ کے بالائی حصہ کے باشندوں کو پیغام بھیجا کہ جس نے صبح سے کچھ کھا لیا ہو وہ باقی ماندہ دن روزہ رکھے اور جس نے کچھ نہیں کھایا وہ عاشورہ کا روزہ رکھے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کے بعد باقی ماندہ دن کھانے پینے سے باز رہنے کو صوم فرمایا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ باقی ماندہ دن امساک شرعی روزہ نہیں ہو سکتا تو آیت میں صیام کا لفظ اسے شامل نہیں ہوگا کیونکہ آیت (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ) میں صوم سے مراد شرعی روزہ ہے۔ لغوی روزہ نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ہمارے نزدیک شرعی روزہ ہے اس کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا اور اس کے بدلے قضا بھی واجب کر دی تھی۔

قضا کے وجوب سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ اس کی استحبابی حیثیت ختم ہو جائے جس پر روزہ دار ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اس میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ جس شخص نے رمضان میں روزے کی نیت کے بغیر صبح کی تو اس پر روزہ پورا کرنا لازم ہے اور جب تک روزے کے منافی کوئی کام یعنی اکل و شرب اور جماع نہ کرے اس کا روزہ درست ہو جائے گا اور رمضان کا پورا ہو جائے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ظاہر آیت جس بات کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ روزہ دار کو اتمام صوم کا حکم ملا ہے اور اتمام کا اطلاق اس صورت پر ہی ہو سکتا ہے جہاں دخول یعنی ابتدائے صوم درست ہو، اور نیت کے بغیر صبح کرنے والا شخص روزے میں داخل ہی نہیں ہوا کہ اسے اتمام کا حکم لاحق ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ایسا شخص ان تمام کاموں سے باز رہا جن سے روزہ دار باز رہتا ہے یعنی اکل و شرب اور جماع تو اس کا روزے میں دخول درست ہو گیا یعنی اس کی ابتدا درست ہو گئی۔

اس لیے ہم نے دلائل کے ساتھ پہلے بیان کر دیا ہے کہ امساک سے شرعی روزہ ہو جاتا ہے اگرچہ اس امساک سے فرض یا نفل روزے کی قضا پوری نہیں ہوتی۔

اس بات کی دلیل کہ نیت نہ ہونے کے باوجود یہ روزہ ہے یہ ہے کہ تمام فقہاء امصار کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص غیر رمضان میں صبح ہونے تک روزے کی نیت نہ کرے لیکن ان تمام کاموں سے باز رہے جن سے روزہ دار باز رہتا ہے اس کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ نفلی روزے کی نیت کر لے، اس طرح اس کا نفلی روزہ مکمل ہو جائے گا۔ اگر دن کا وہ حصہ جو نیت کے بغیر گزرا ایسا روزہ نہ ہوتا جس پر شرعی روزے کا حکم لگ سکے تو یہ بات ہرگز جائز نہ ہوتی کہ صبح کے بعد نیت کرنے کی وجہ سے ایسے روزے کے لیے شرعی روزے کا حکم ثابت ہو جائے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ اگر صبح کے بعد اس نے کھا پی لیا ہوا ور پھر نفلی روزے کی نیت کرلے تو روزہ درست نہیں ہوگا۔ ہمارے اس بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ قول باری (ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ) میں رمضان کے روزے کے لیے دن کے آغاز کے بعد نیت کے جواز پر دلالت درست ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نفلی روزے میں دخول سے روزہ لازم ہو جاتا ہے

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص نفلی روزہ شروع کرے۔ اس پر اسے پورا کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ قول باری (اُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَۃَ الصِّیَامِ الرَّفَثُ اِلٰی نِسَآئِکُمْ) ان تمام راتوں کے لیے عام ہے جن کی صبح لوگ روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتے ہوں۔ یہاں یہ درست نہیں ہے کہ انھیں صرف رمضان کی راتوں کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور دوسری راتیں مراد نہ لی جائیں کیونکہ اس سے بغیر کسی دلالت کے عموم کی تخصیص لازم آتی ہے۔

جب نفلی روزوں کی راتوں میں کھانے پینے اور ہمبستری کی اباحت کے سلسلے میں اس لفظ کے حکم پر عمل ہوا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ لفظ سے یہی اباحت مراد ہے۔ پھر اس پر قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کو معطوف کیا گیا، جس سے یہ اقتضا پیدا ہو گیا کہ اس روزے کا اتمام لازم ہو گیا جس میں دخول صحیح ہو گیا ہو یعنی جس کی ابتدا درست ہو گئی ہو۔ خواہ وہ نفلی روزہ ہو یا فرض اور اللہ کے اوامر وجوب کے مقتضی ہوتے ہیں۔

اس لیے جو شخص فرض یا نفلی روزہ شروع کرے اس کے لیے بغیر کسی عذر کے اس روزے سے نکل آنا درست نہ ہوگا اور جب ظاہر آیت سے ایسے روزے کو جاری رکھنا اور اسے پورا کرنا لازم ہو گیا تو اس پر اتمام کے وجوب کا حکم لگانا درست ہوگا اور جب وہ اسے فاسد کر دے گا تو اس پر اس کی قضا لازم آئے گی جس طرح کہ تمام واجبات کی صورت حال ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت میں ہے کہ درج بالا آیت کا نزول فرض روزے کے سلسلے میں ہوا تھا اس لیے ضروری ہے کہ اس میں مندرج حکم صرف فرض روزے تک محدود رہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی سبب کی بنا پر آیت کا نزول ہمارے نزدیک اس بات سے مانع نہیں ہوتا کہ اس کے عموم لفظ کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ سبب کا۔

اگر یہاں حکم صرف سبب تک محدود ہوتا تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ یہ حکم صرف ان لوگوں کے ساتھ خاص ہے جنھوں نے اپنے آپ سے رمضان کی راتوں میں فریب کیا تھا یعنی اپنی بیویوں کے ساتھ ہمبستری کی تھی۔
اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ حکم ان لوگوں کو اور ان کے علاوہ دوسرے لوگوں کو جن کی یہ حالت نہ تھی، سب کو عام ہے تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ یہ حکم صرف سبب تک محدود نہیں ہے بلکہ یہ تمام روزوں کے لیے عام ہے جس طرح یہ رمضان کے روزوں میں تمام لوگوں کے لیے عام ہے۔ اس بیان سے ہمارے اس استدلال کی صحت ثابت ہوگئی کہ قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیْلِ) روزے کے لزوم پر دلالت کرتا ہے جب اس کی ابتدا کرلی جائے۔
فقہاء کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ جو شخص نفلی روزہ یا نفلی نماز شروع کرلے پھر اسے فاسد کردے یا اسے فاسد کردینے والی کوئی بات پیش آجائے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ امام اوزاعی کا بھی یہی قول ہے جبکہ وہ اسے خود فاسد کردے، حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص نفل نماز شروع کرلے تو اسے جو کم سے کم نماز لازم ہوگی وہ دو رکعت ہوگی۔
امام مالک کا قول ہے کہ اگر اس نے خود اسے فاسد کردیا تو اس پر اس کی قضا لازم آئے گی اور اگر کوئی سبب ایسا پیدا ہوگیا جو اسے نماز سے باہر کردے تو پھر قضا لازم نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر بطور نفل ایک چیز کو شروع کرکے اسے فاسد کردے تو اس پر کوئی قضا لازم نہیں آئے گی۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے ہمارے قول کے مطابق روایتیں ہیں۔
ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں سعید بن منصور نے، انھیں ہشیم نے، انھیں عثمان البتی نے انس بن سیرین سے روایت بیان کی، انس بن سیرین کہتے ہیں کہ میں نے ایک دن روزہ رکھ لیا لیکن روزے کی وجہ سے نڈھال ہوگیا اور پھر میں نے روزہ توڑ دیا۔ بعد میں میں نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمرؓ سے مسئلہ پوچھا تو ان دونوں حضرات نے مجھے اس روزے کے بدلے ایک دن روزہ رکھنے کا حکم دیا۔
طلحہ بن یحییٰ نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ اس نفلی روزے کی حیثیت صدقے کی طرح ہے جو کوئی شخص اپنے مال میں سے نکالتا ہے۔ اس کی مرضی ہو تو صدقہ نکال دے اور مرضی ہو تو روک لے۔ حج اور عمرہ کے متعلق اختلاف رائے نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص نفلی حج اور عمرے کا احرام باندھ لے اور پھر فاسد کرڈالے تو اس پر ان دونوں کی قضا لازم ہوگی۔ لیکن اگر حالت احصار میں گرفتار ہوجائے تو پھر ایسے شخص

کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب اور ان کے ہم خیال فقہاء کا قول ہے کہ اس پر قضا ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسے شخص پر قضا نہیں ہے۔ ہم نے قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) میں اس بات پر دلالت ثابت کر دی ہے کہ اللہ کا یہ قول قضا واجب کرتا ہے خواہ وہ اس سے کسی عذر کی بنا پر یا بلا عذر نکل آیا ہو اس لیے کہ آیت کا اقتضا یہ ہے کہ ابتدا کرنے کے ساتھ ایجاب ہو جاتا ہے پھر جب یہ واجب ہو گیا تو قضا واجب کرنے کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ اس سے اس کا خروج کسی عذر کی بنا پر ہوا تھا یا بلا کسی عذر کے۔

جس طرح کہ ان تمام واجبات کا حکم ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے لازم کیے گئے ہیں۔ مثلاً نماز روزہ یا ان کے علاوہ اور چیزیں مثلاً نذر وغیرہ۔ بندہ اگر کوئی قربت یعنی عبادت کی ابتدا کرے تو اس آیت کی رو سے اس پر یہ عبادت لازم ہو جاتی ہے۔

اس سلسلے میں اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَجَعَلْنَا فِیْ قُلُوْبِ الَّذِیْنَ اتَّبَعُوْهُ رَاْفَةً وَّرَحْمَةً وَرَهْبَانِیَّةَ نِ ابْتَدَعُوْهَا مَا كَتَبْنٰهَا عَلَیْهِمْ اِلَّا ابْتِغَآءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَایَتِهَا، اور جن لوگوں نے ان کی یعنی عیسٰی علیہ السلام کی پیروی کی ان کے دلوں میں ہم نے شفقت اور نرمی رکھ دی تھی اور رہبانیت کو انھوں نے خود ایجاد کر لیا۔ ہم نے ان پر یہ واجب نہیں کیا تھا بلکہ انھوں نے اللہ کی رضامندی کی خاطر اسے اختیار کر لیا تھا، مگر انھوں نے اس کی پوری پوری رعایت نہیں کی)

ابتداء یعنی ایجاد کبھی فعل کے ذریعے ہوتی ہے اور کبھی قول کے ذریعے پھر اللہ نے ان لوگوں کی مذمت کی جنھوں نے رہبانیت کو ایجاد کر لینے کے بعد اس کی رعایت نہیں کی۔ اس لیے اس آیت کی اس پر دلالت ہو گئی کہ جو شخص کوئی قربت یعنی عبادت کی ابتدا اس میں دخول کے ساتھ کر لے یا قول کے ذریعے اسے اپنے اوپر واجب کر لے تو اس پر اس کا اتمام لازم ہوگا۔ اس لیے کہ جو شخص اسے پورا کرنے سے پہلے اسے ختم کر دے گا وہ گویا اس کی پوری پوری رعایت نہیں کرے گا۔

اور مذمت کا پہلو اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب واجبات ترک کی جائیں۔ اس لیے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ واجبات کی ابتدا کرنے پر ان کے لزوم کی صورت وہی ہے جو نذر یا قول کے ذریعے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کرنے کی ہے۔

اس سلسلے میں قول باری: وَلَا تَكُوْنُوْا كَالَّتِیْ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ اَنْكَاثًا،

تمہاری حالت اس عورت کی سی نہ ہو جائے جس نے آپ ہی محنت سے سوت کاتا اور پھر آپ ہی اسے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالا) اللہ تعالیٰ نے اسے اس شخص کے لیے بطور مثال بیان کیا ہے جس نے اللہ کے نام پر کوئی عہد کیا یا حلف اٹھایا لیکن پھر اسے پورا نہیں کیا اور اس کی پاسداری نہیں کی۔

آیت میں ہر اس شخص کے لیے عموم ہے جو کسی قربت یعنی عبادت میں داخل ہو جائے اور اسے شروع کر بیٹھے تو اس کے اتمام سے پہلے اسے توڑ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ جب وہ اسے توڑے گا تو اس کا جتنا حصہ کر چکا ہے اسے فاسد اور برباد کر بیٹھے گا جبکہ اس عبادت میں دخول کے ذریعے اس نے اس عبادت کو درست رکھنے کی ایک قسم کی ذمہ داری اٹھائی تھی۔

اس طرح اس کی حیثیت اس عورت کی طرح ہو جائے گی جس نے اپنی قوت لگا کر سوت کاتا اور پھر اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا۔ یہ استدلال اس بات کو واجب کرتا ہے کہ جو شخص کسی حق اللہ (عبادت) کی ابتداء کرے خواہ وہ بنیادی طور پر نفل ہی کیوں نہ ہو اس کے ذمہ اس کا پورا کرنا اور اسے آخر تک پہنچانا لازم آئے گا۔ تاکہ اس کی حیثیت اس عورت کی طرح نہ ہو جائے جو اپنے کاتے ہوئے سوت کو خود ہی ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ آیت تو اس شخص کے متعلق ہے جو عہد و پیمان کو پختہ کرنے کے بعد اسے توڑ ڈالے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَاَوْفُوْا بِعَھْدِ اللّٰہِ اِذَا عَاھَدْتُّمْ، جب تم عہد کرو تو اللہ کے ساتھ کیے ہوئے عہد کو پورا کرو) پھر اس پر یہ ارشاد باری (وَلَا تَکُوْنُوْا کَالَّتِیْ نَقَضَتْ غَزْلَھَا مِنْ بَعْدِ قُوَّۃٍ اَنْکَاثًا) معطوف ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا کسی خاص سبب کے تحت نزول اس بات سے مانع نہیں ہوتا ہے کہ اس کے عموم لفظ کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اس پر ہم تفصیلاً کئی مقامات پر روشنی ڈال آئے ہیں۔

کسی عبادت کو شروع کرنے کے بعد اس کو اختتام تک پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ اس پر یہ قول باری دلالت کر رہا ہے (وَلَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَکُمْ اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو) ہم جانتے تھے کہ نمازیں کم سے کم دو رکعتیں ہوتی ہیں اور روزہ میں کم سے کم ایک دن ہوتا ہے نوافل کی صحت اور ان کی قربت الٰہی ہونے کا دارومدار اس امر پر ہے کہ فرائض کی نسبت سے ان کا مقام کیا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ نوافل کی صحت کے لیے بھی وہی شرائط درکار ہیں جو فرائض کے لیے ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ نفلی روزہ کھانے پینے اور ہمبستری سے باز رہنے کے لحاظ سے فرض روزے کی

طرح ہے۔ اسی طرح نفل نماز میں طہارت، قرأت، سترپوشی اور دیگر شرائط کی اسی طرح ضرورت ہوتی ہے جس طرح فرض نمازوں میں۔ اب چونکہ اصل فرض میں ایک رکعت کا وجود نہیں، اسی طرح دن کے بعض حصے کے روزے کا بھی وجود نہیں اس بنا پر یہ واجب ہے کہ نفل کا بھی یہی حکم ہو۔

اس بنا پر اگر کوئی شخص نفل شروع کرلے اور پھر اتمام سے پہلے اسے فاسد اور برباد کر ڈالے تو گویا اس نے اس عبادت کو ہی باطل کر دیا اور اس کی وجہ سے ملنے والے ثواب کو بھی ضائع کر دیا۔ ادھر قول باری (وَلَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ) ایسے شخص کو اس عبادت کے اتمام سے پہلے اس سے خروج کو روکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کرنے سے منع کر دیا ہے۔ اب جبکہ اس پر اس کا اتمام لازم ہوگیا تو اگر وہ اتمام سے پہلے اس سے نکل آئے تو اس پر اس کی قضا لازم آئے گی خواہ اس کا نکلنا کسی عذر کی بنا پر تھا یا بلا کسی عذر کے۔

سنت میں بھی اس کی دلیل موجود ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے کہ آپ نے اَلْبُتَیْرَاءُ سے منع فرمایا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ انسان صرف ایک رکعت نماز ادا کرے۔ اس لیے یہ لفظ اس کے تمام ایجاب کا تقاضا کرتا ہے۔ جب اتمام واجب ہوگیا تو یہ عبادت اس کے لیے لازم ہوگئی۔ اس لیے جب وہ اسے فاسد کر دے گا یا فاسد کرنے والا کوئی سبب پیدا ہو جائے گا جو اس کے اختیار سے باہر ہو تو اس صورت میں اس پر اس کی قضا لازم آئے گی جیسا کہ تمام واجبات کی صورت میں ہوتا ہے۔

اس پر حجاج بن عمرو انصاری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل جو شخص حالت احرام میں حج سے پہلے لنگڑا ہوگیا یا اس کی ہڈی ٹوٹ گئی تو اس کا احرام کھل گیا، اس پر اگلے سال حج لازم ہوگا۔

عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کی، تو دونوں نے فرمایا کہ حجاج بن عمرو انصاری نے سچ کہا ہے۔ اس طرح اس کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تین راوی ہوگئے۔ یہ حدیث دو باتوں پر دلالت کرتی ہے اوّل یہ ہے کہ حج میں دخول کے ساتھ حج لازم ہوگیا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض اور نفل حج میں فرق نہیں کیا۔ دوم یہ کہ اگر وہ اس سے اپنے اختیار کے بغیر بھی نکل آئے تب بھی اس پر قضا واجب ہوگی۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے،

انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبداللہ بن وہب نے، انھیں حیوہ بن شریح نے ابن الہاد سے، انھوں نے عروہ کے آزاد کردہ غلام زمیل سے، انھوں نے عروہ بن الزبیر سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے جنھوں نے فرمایا کہ میرے اور حفصہ کے لیے ہدیہ کے طور پر کہیں سے کوئی کھانے کی چیز آئی ہم دونوں روزے سے تھیں۔ ہم نے روزہ توڑ دیا۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے۔ ہم نے عرض کیا کہ ہم روزے سے تھے کہیں سے کھانا آگیا، ہمیں اس کی اشتہا ہوئی چنانچہ ہم نے روزہ توڑ دیا۔ آپ نے فرمایا: "نہیں، تم دونوں کے ذمہ اس روزے کے بدلے ایک دن کا روزہ ہوگیا"۔

یہ حدیث نفلی روزے کی قضا کے وجوب پر دلالت کر رہی ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے ان کے روزوں کی جہت یا صفت کے متعلق کچھ نہیں پوچھا تھا۔ اسی حدیث کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی ہے، انھیں ابراہیم بن عبداللہ نے، انھیں القعنبی نے، انھیں عبداللہ بن عمر نے ابن شہاب سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اور حفصہ ایک صبح نفلی روزے سے تھیں۔ ہمیں بطور ہدیہ کھانا بھیجا گیا۔ ہم نے روزہ توڑ دیا۔ حفصہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے ہم دونوں کو روزہ قضا کرنے کا حکم دیا۔

اس حدیث کی روایت اس طرح بھی ہوئی ہے کہ عبدالباقی نے کہا کہ ہمیں عبداللہ بن اسید الاصفہانی الاکبر نے، انھیں ازہر بن جمیل نے، انھیں ابوہمام محمد بن الزبرقان نے عبداللہ بن عمر سے، انھوں نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے درج بالا حدیث سے ملتے جلتے الفاظ میں روایت کی ہے۔ ایک اور سلسلۂ سند سے یہ حدیث مروی ہے، عبدالباقی نے کہا کہ انھیں اسحاق نے، انھیں القعنبی نے امام مالک سے اور انھوں نے زہری سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ نے نفلی روزہ رکھا ..... پھر درج بالا حدیث بیان کی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو ایک دن قضا روزہ رکھنے کا حکم دیا۔

انھیں حدیث کی سند پر اصحاب حدیث نے کلام کرتے ہوئے طعن کے کئی وجوہات بیان کیے ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ یہ حدیث جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انھیں بشر بن موسیٰ نے، انھیں حمیدی نے بیان کرتے ہوئے کہا کہ میں نے سفیان کو یہ حدیث زہری سے بیان کرتے ہوئے سنا تھا، زہری سے پوچھا گیا تھا کہ آیا یہ عروہ کی روایت کردہ حدیث ہے، زہری نے فرمایا کہ یہ عروہ کی روایت کردہ حدیث نہیں ہے۔

حمیدی نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ مجھے ایک سے زائد افراد نے معمر سے روایت کی ہے جس میں معمر نے کہا ہے کہ اگر یہ زہری کی روایت کردہ حدیث ہوتی تو میں ہرگز نہ بھولتا" اصحاب حدیث کی یہ جرح ہمارے نزدیک اس حدیث کو باطل نہیں ٹھہراتی اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ زہری نے اپنے قول سے یہ مراد لی ہو کہ انھوں نے یہ حدیث عروہ سے نہیں سنی ہے بلکہ عروہ کے علاوہ کسی اور سے سنی ہے۔

زہری کی اکثر روایتیں عروہ سے مرسل ہوتی ہیں جس میں سند کی آخری کڑی یعنی صحابی کا ذکر نہیں ہوتا۔ اور ہمارا مسلک یہ ہے کہ زہری کا کسی روایت کو مرسل بیان کرنا اس روایت کے فساد کا سبب نہیں بنتا۔ رہا معمر کا یہ قول کہ اگر یہ زہری کی روایت کردہ حدیث ہوتی تو میں اسے ہرگز نہ بھولتا تو اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس کا امکان موجود ہے کہ معمر کو زہری کی حدیث میں نسیان ہوگیا ہو جیسا اور کی حدیث میں ہو جاتا ہے، جبکہ اکثر حالات میں معمر کا زہری سے سماع نہیں ہوتا اور معمر کے سوا دوسروں کا سماع ان سے ہوتا ہے اور ان سے وہ لوگ روایت بھی کرتے ہیں۔

اس لیے یہ حدیث اس بنا پر فاسد قرار نہیں دی جا سکتی کہ معمر نے زہری سے اس کا سماع نہیں کیا ہے۔ حالانکہ اسے عروہ کے آزاد کردہ غلام زمیل نے عروہ سے یہ حدیث روایت کی ہے۔ اس حدیث میں طعن کی ایک اور وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ابن جریج نے زہری سے یہ پوچھا تھا کہ آپ نے عروہ سے یہ حدیث سنی ہے؟ زہری نے جواب میں کہا کہ مجھے تو اس حدیث کی ایک شخص نے خبر دی تھی جو خلیفہ عبدالملک کے دروازے پر کھڑا تھا، اس شخص کے متعلق ایک اور روایت میں مذکور ہے کہ یہ سلیمان بن ارقم تھا۔

بہرحال اس حدیث پر جس قدر نقد و جرح کی جائے فقہاء کے نزدیک یہ نقد و جرح اسے فاسد قرار نہیں دیتی۔ اصحاب حدیث کے اعتراضات فقہاء کے نزدیک نہ تو حدیث کو فاسد کرتے ہیں اور نہ ہی اس میں کسی قسم کی کوئی معنوی خرابی پیدا کرتے ہیں۔

اس حدیث کی روایت خصیف نے عکرمہ سے اور انھوں نے ابن عباس سے کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہ ایک روز صبح کے وقت روزے سے تھیں، ان کے پاس بطور ہدیہ کھانا آگیا اور پھر دونوں نے روزہ توڑ لیا، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کو اس کے بدلے ایک روزہ قضا کرنے کا حکم دیا۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت کی، انھیں عبداللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن عباد نے، انھیں حاتم بن اسماعیل نے ابو حمزہ سے، ابو حمزہ نے حسن سے اور انھوں نے حضرت ابو سعید خدری سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ دونوں ایک روز صبح کے وقت روزے سے تھیں،

ہدیہ کے طور پر انھیں کھانا بھیجا گیا، دونوں نے روزہ توڑ دیا۔ ابھی وہ کھانا کھا ہی رہی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے آئے۔

آپ نے فرمایا کہ کیا تم دونوں کا روزہ نہیں تھا۔ دونوں نے عرض کیا کہ روزہ تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کی جگہ ایک دن روزہ رکھ کر اس کی قضا کرو اور آئندہ ایسا نہ کرو۔ ایک اور سند سے یہ حدیث مروی ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے، انھیں اسماعیل بن فضل بن موسیٰ نے، انھیں حرملہ نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں جریر بن حازم نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت بیان کی کہ ایک دن میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں۔ ہمارے پاس بطور ہدیہ کھانا آیا جو ہمیں بہت اچھا لگا، ہم نے روزہ توڑ دیا۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہؓ نے سبقت کر کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا، اور وہ کیوں نہ سبقت کرتیں جبکہ وہ اپنے باپ کی بیٹی تھیں (یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرح وہ بھی جری تھیں) یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس روزے کے بدلے ایک دن روزہ رکھو۔ حجاج بن ارطاۃ نے زہری سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے، اسی طرح کی روایت کی ہے۔ نیز عبیداللہ بن عمر نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے اس واقعے کی روایت کی البتہ اس میں تطوع یعنی نفل کا ذکر نہیں کیا ہے۔

یہ ہیں وہ روایات کثیرہ جو کئی طرق یعنی سلسلہ ہائے اسناد سے مروی ہیں جن میں سے بعض میں یہ مذکور ہے کہ دونوں صبح کے وقت نفلی روزے سے تھیں اور بعض میں نفل کا ذکر نہیں ہے۔ لیکن تمام طرق میں قضا کرنے کے حکم کا ذکر ہے۔

وجوب قضا پر وہ حدیث دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عیسیٰ بن یونس نے، انھیں ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی۔ آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (من ذرعه قئ وهو صائم فليس عليه قضاء وان استقاء فليقض، جس روزہ دار کو از خود قے آجائے اس پر قضا نہیں ہے اور جو جان بوجھ کر قے کرے وہ قضا کرے۔

اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ نفلی روزہ رکھنے والا جب جان بوجھ کر قے کرے اس پر قضا واجب ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس حکم میں نفلی اور فرض روزہ رکھنے والوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے اس لیے یہ حکم سب کو عام ہے۔

اس بات پر عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ تمام لوگوں کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر نفلی طور پر صدقہ کرنے والا کسی شخص کو صدقہ دے دے اور وہ شخص اس صدقہ پر قبضہ کر لے تو صدقہ کرنے والا اب اپنے صدقہ میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی وجہ سے وہ قربت باطل ہو جاتی ہے جو اسے اس صدقہ سے حاصل ہوئی تھی۔

اسی طرح نفلی نماز یا نفلی روزہ شروع کر لینے والا شخص اس نماز یا روزے کو تکمیل کے مرحلے تک پہنچائے بغیر اس سے نکل نہیں سکتا کیونکہ اس سے اس حصے کا ابطال ہو جاتا ہے جو اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ اس لیے نفلی نماز یا نفلی روزے کی حیثیت اس صدقہ کی طرح ہے جس پر قبضہ ہو چکا ہو۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس کی حیثیت اس صدقہ کی طرح ہے جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا ہے اس لیے کہ اس صورت میں نفلی نماز یا روزے والا اس نماز یا روزے کے باقی ماندہ حصے کی ادائیگی سے باز رہتا ہے اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہوگی جو صدقہ کی ہوئی چیز کو متعلقہ شخص کے حوالے کرنے سے باز رہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر واقعتہً یہی بات ہو تو پھر تمہاری بات درست ہوگی لیکن اصل بات یہ ہے کہ نفلی نماز یا روزے والا اگر اس نماز یا روزے کو مکمل کرنے سے پہلے نکل آتا ہے تو اس سے ادا شدہ حصہ باطل ہو جاتا ہے اس بنا پر اسے ایسا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر قضا لازم ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ دن کے بعض حصے میں رکھا ہوا روزہ درست نہیں ہوتا۔ اور جس شخص نے دن کے اول حصے میں کچھ کھا لیا ہو تو باقی ماندہ حصے میں اس کا روزہ درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح جس شخص نے دن کے اول حصے میں روزہ رکھ لیا اور پھر باقی حصے میں اسے توڑ دیا تو اس نے گویا اپنے آپ کو اس دن کے روزے سے بالکلیہ نکال لیا اور جو حصہ ادا کیا تھا اسے باطل کر دیا، ایسا آدمی اس شخص کی طرح ہے جو مستحق شخص کے قبضہ میں صدقہ دے کر پھر رجوع کر لے۔ اس لیے اس کی صورت بالکل وہی ہوگی کہ ایک شخص جب صدقۂ مقبوضہ میں رجوع کرے تو اس پر اس صدقہ کو متعلقہ شخص کی طرف لوٹا دینا ضروری ہوگا۔

اس مسئلے کی صحت پر اس بات سے دلالت حاصل ہوتی ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نفلی حج یا عمرہ کا احرام باندھنے والا اگر اس حج یا عمرہ کو فاسد کر دے گا تو اس پر قضا لازم ہوگی اور اس احرام میں دخول کی حیثیت وہی ہوگی جو قول کے ذریعے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کرنے کی

احرام کی مثال پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ فاسد کر دینے کی صورت میں اس پر قضا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ وہ اس احرام سے خارج نہیں ہوتا۔ دیگر عبادات مثلاً نماز روزہ وغیرہ میں یہ صورت نہیں ہوتی اس لیے کہ اس عبادت کو فاسد کرتے ہی وہ شخص اس سے خارج ہو جاتا ہے۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس فرق کی وجہ سے ان دونوں یعنی احرام اور نماز روزہ کی اس یکسانیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا کہ ان میں دخول کے ساتھ ہی یہ واجب ہو جاتی ہیں۔ یہ مُحرم جس کا اعتراض میں حوالہ دیا گیا ہے اس کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ احرام میں دخول کی وجہ سے اس پر احرام کا لزوم ہو جاتا ہے اور اس کا اتمام واجب ہو جاتا ہے یا اس کا لزوم نہیں ہوتا۔

اگر اس کا اتمام اس پر لازم ہوتا ہے تو افساد کی صورت میں اس پر اس کی قضا واجب ہو جاتی ہے، خواہ وہ حالتِ احصار میں آ جائے یا اپنے فعل سے اسے فاسد کر دے، اس لیے کہ جو چیز واجب ہو جائے اس کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس چیز میں اس کے اپنے فعل یا غیر کے فعل سے فساد ہو گیا ہو جس طرح کہ نذر یا فرض حج کی صورت میں ہوتا ہے۔ اب جبکہ ہمارا اس پر اتفاق ہو گیا ہے کہ مُحرم جب احرام کو فاسد کرے گا اس پر اس کی قضا واجب ہو گی تو یہی حکم وہاں بھی ہونا چاہیے جہاں وہ حالتِ احصار میں آ جائے اور کسی اور جہت سے رکاوٹ کی بنا پر اس کا اپنا فعل متعذر ہو جائے یعنی اس افساد میں اس کے اپنے فعل کا کوئی دخل نہ ہو جیسا کہ دوسرے تمام واجبات کا حکم ہے۔ ادھر سنت کی بنا پر معترض کا قول باطل ہو گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جس شخص کی ہڈی ٹوٹ گئی یا لنگڑا ہو گیا اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے)

آپ نے اس محصر پر قضا واجب کر دی جبکہ اس کے لیے رکاوٹ اس کی اپنی ذات سے نہیں پیدا ہوئی تھی بلکہ کسی اور کی طرف سے ہوئی تھی۔ جب یہ بات حج اور عمرہ میں ثابت ہو گئی تو اس کا ثبوت ان تمام عبادات میں ہونا چاہیے جن کی صحت کی شرط ان کا اتمام ہے اور ان میں سے بعض بعض کے ساتھ مربوط ہیں۔ مثلاً نماز روزہ وغیرہ۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دوسرے تمام واجبات کی طرح ان عبادات سے خروج کی صورت میں ان کی قضا کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے خواہ یہ خروج اس کے اپنے فعل یا غیر کے فعل کے تحت عمل میں آیا ہو۔

اس رائے سے اختلاف رکھنے والا حضرت ام ہانی کی حدیث سے استدلال کر سکتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنا جوٹھا پانی انھیں دیا تو حضرت ام ہانی نے اسے پی لیا اور کہا کہ میں اگرچہ

روزے سے تھی لیکن میں نے یہ پسند نہ کیا کہ آپ کا جوٹھا واپس کردوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ روزہ رمضان کی قضا کا تھا تو اس کے بدلے ایک دن روزہ رکھو اور اگر یہ نفلی روزہ تھا تو تمہاری مرضی ہے خواہ اس کی قضا کر دو یا نہ کرو۔

اس حدیث کے متن اور اس کی سند دونوں میں اضطراب ہے۔ سند کے اضطراب کی صورت یہ ہے کہ سماک بن حرب اسے کبھی اس شخص سے روایت کرتے ہیں جس نے ام ہانی سے یہ حدیث سنی تھی اور کبھی یہ کہتے ہیں کہ ہارون بن ام ہانی سے، یا ام ہانی کے نواسے سے، اور کبھی اسے ام ہانی کے دو بیٹوں سے اور کبھی ایک بیٹے سے روایت کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ بیٹے نے یہ بتایا ہے کہ "مجھے یعنی اُم ہانی کے بیٹے کو، یہ بات ہمارے گھر والوں نے بتائی ہے"۔

اسناد میں اس قسم کا اضطراب راویوں کی قلتِ ضبط پر دلالت کرتا ہے۔ اضطراب متن کی یہ صورت ہے کہ ایک سند سے ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انھیں جریر بن عبدالحمید نے یزید بن ابی زیاد سے، انھوں نے عبداللہ بن الحرث سے اور انھوں نے حضرت اُم ہانی سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے دن حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بائیں جانب اور حضرت ام ہانی دائیں جانب آکر بیٹھ گئیں۔ ایک لڑکی برتن میں پانی لے کر آئی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو پکڑا دیا۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ نے پانی پی کر اسے حضرت ام ہانی کو دے دیا، جسے انھوں نے پی لیا۔ پھر فرمانے لگیں کہ میں روزے سے تھی، میں نے روزہ توڑ دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا کہ قضا کا روزہ تھا۔

ام ہانی نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ اگر نفلی روزہ تھا تو اس کے توڑ دینے سے تمھیں کوئی نقصان نہیں ہوا۔ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ (فلا یضرک، پھر تمھیں کوئی نقصان نہیں) نقل ہوئے ہیں، لیکن اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو وجوب قضا کی نفی پر دلالت کرتی ہو۔ اس لیے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس سے انھیں کوئی نقصان نہیں ہوا، کیونکہ انھیں اس کا علم نہیں تھا کہ روزہ توڑ دینا ان کے لیے جائز نہیں تھا یا انھیں علم تھا لیکن انھوں نے پانی پینے اور روزہ توڑ دینے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کو روزہ جاری رکھنے سے بڑھ کر خیال کیا۔

ہمیں عبداللہ بن جعفر بن احمد بن فارس نے، انھیں یونس حبیب نے، انھیں ابوداؤد طیالسی نے، انھیں شعبہ نے، انھیں قریش کے ایک شخص جعدہ نے، جو حضرت ام ہانی کے بیٹے تھے، یہ

روایت سنائی اور سماک بن حرب نے جو شعبہ کو روایت کرتے تھے بتایا کہ انھیں حضرت ام ہانی کے دو بیٹوں نے خبر دی۔ شعبہ کہتے ہیں کہ میں ان دونوں میں سے جو بڑے تھے یعنی جعدہ، ان سے ملا۔ انھوں نے مجھے حضرت ام ہانی سے یہ روایت سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ ان کے پاس آئے انھوں نے آپ کو پینے کے لیے کچھ دیا۔

آپ نے پی کر واپس انھیں پکڑا دیا۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جوٹھا پی لیا اور پھر عرض کیا کہ میں روزے سے تھی، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفلی روزہ دار اپنی ذات کا امین یا امیر ہوتا ہے، چاہے روزہ جاری رکھے اور چاہے توڑ دے۔ میں نے جعدہ سے پوچھا کہ آیا تم نے یہ روایت ام ہانی رضی اللہ عنہا سے سنی ہے۔ جعدہ نے جواب دیا کہ مجھے میرے گھر والوں اور ام ہانی رضی اللہ عنہا کے آزاد کردہ غلام ابو صالح نے یہ بات بتائی ہے۔

نیز سماک نے شعبہ کو ایسے شخص کے واسطے سے روایت سنائی جس نے حضرت ام ہانی سے یہ روایت سنی تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفلی روزہ رکھنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو روزہ جاری رکھے اور چاہے تو توڑ دے۔ نیز سماک نے ہارون ابن ام ہانی سے روایت کی ہے کہ ہارون نے بتایا کہ انھیں حضرت ام ہانی نے خبر دی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ رمضان کا قضا روزہ تھا تو اس کی جگہ ایک دن کا روزہ رکھ لو، اور اگر نفلی روزہ تھا تو اگر چاہو تو رکھ لو اور چاہو تو نہ رکھو۔

ان تمام روایات میں ایسی کسی بات کا ذکر نہیں ہے جو قضا کی نفی پر دلالت کرتی ہو۔ ان میں تو صرف اس کا ہی تذکرہ ہے کہ روزہ دار کو اختیار ہوتا ہے اور وہ اپنی ذات کا امین ہوتا ہے اور اس کے لئے گنجائش ہوتی ہے کہ نفل روزے کی صورت میں روزہ توڑ دے۔

ان روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ تم (ام ہانی) پر قضا نہیں ہے۔ پھر اس حدیث کے متن میں الفاظ کا اختلاف اس کے غیر محفوظ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ اگر یہ الفاظ ثابت بھی ہو جائیں تو ان میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو وجوب قضا کی نفی پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ افطار یعنی روزہ توڑ دینے کی اباحت ہے اور افطار کی اباحت سقوط قضا پر دلالت نہیں کرتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (الصائم امین نفسہ روزہ دار اپنی ذات کا امین ہوتا ہے) یا (الصائم بالخیار روزہ دار کو اختیار ہوتا ہے۔ ——
—— اس میں یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ مراد لی ہو کہ جو شخص روزے کی نیت کے

بغیر صبح سے ہی ان باتوں سے باز رہے جن سے ایک روزہ دار باز رہتا ہے اسے اختیار ہے کہ نفلی روزے کی نیت کرے یا روزہ نہ رکھے، جو شخص روزہ دار کی طرح کھانے پینے اور ہمبستری سے باز رہتا ہے اسے بھی صائم یعنی روزہ دار کہا جاتا ہے جیسا کہ عاشورہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ جس نے صبح کچھ کھالیا ہے وہ باقی ماندہ دن روزہ رکھے۔

آپ کی مراد اس سے یہ تھی کہ ان باتوں سے دور رہے جن سے روزہ دار دور رہتا ہے۔
ٹھیک اسی طرح آپ کے ارشاد کہ "روزہ دار اپنی ذات کا امین ہوتا ہے" یا "روزہ دار کو اختیار ہوتا" کے بھی یہی معانی ہیں۔ اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ اگر پائے گئے ہیں کہ (ان شئت فاقضی وان شئت فلا تقضی، اگر تو چاہے تو روزہ قضا کرلے اور اگر چاہے تو قضا نہ کرے) تو یہ راوی کی طرف سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یضرک، وان شئت فافطری والصائم بالخیار) کی تفسیر ہے۔ اور اگر بات ایسی ہے تو اس سے قضا کی نفی ثابت نہیں ہوتی۔
اس کے باوجود بھی اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایجاب قضا کی نفی اس طرح ثابت ہو جائے جس میں تاویل کا کوئی احتمال نہ ہو اور سند بھی درست ہو نیز متن میں اتساق ہو، یعنی اضطراب نہ ہو، پھر بھی وہ روایات کئی وجوہ سے اولیٰ ہوں گی جو قضا کو واجب کرتی ہیں۔
پہلی وجہ تو یہ ہے کہ اگر ایک مسئلے کے متعلق دو روایتیں ہوں۔ ایک اباحت کو اور دوسری ممانعت کو ظاہر کرتی ہو تو ممانعت والی روایت عمل کے لیے اولیٰ ہوگی، یہاں ہماری روایت ترک قضا کی ممانعت کرتی ہے جبکہ معترض کی روایت اباحت ظاہر کرتی ہے۔
اس لیے ہماری روایت اس روایت کے مقابلہ میں اولیٰ ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قضا کی نفی کرنے والی روایت اصل کے طور پر وارد ہے اور قضا کو واجب کرنے والی اس روایت کی ناقل ہے، اور جو روایت ناقل ہوتی ہے اس کی حیثیت بڑھ کر ہوتی ہے کیونکہ معنوی طور پر وہ اس اصل روایت کے بعد کی روایت ہوتی ہے گویا اس کے ورود کی "تاریخ" کا علم ہو جاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ترک واجب پر ایک شخص سزا کا مستحق ہو جاتا ہے جبکہ کسی مباح کام کے کر لینے پر ایسا نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے وجوب کی روایت پر عمل پیرا ہونا نفی کی روایت پر عمل پیرا ہونے سے بہتر ہوتا ہے۔

اباحت افطار کے سلسلے میں حضرت ام ہانی رضی اللہ عنہا کی روایت کی معارض وہ روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں عبداللہ بن سعید نے، انھیں ابو خالد نے

ہشام سے، انھوں نے ابن سیرین سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے، آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا دعی احدکم فلیجب، فان کان مفطراً فلیطعم وان کان صائما فلیصل۔ جب تم میں سے کسی کو کھانے کی دعوت پر بلایا جائے تو وہ یہ دعوت قبول کر کے وہاں جائے۔ اگر روزے سے نہ ہو تو کھانا کھالے اور اگر روزے سے ہو تو کھانے کی بجائے نماز پڑھے۔

ابوداؤد نے کہا ہے کہ انھیں حفص بن غیاث نے بھی یہ روایت سنائی ہے۔ ایک اور روایت جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں سفیان نے ابوالزناد سے انھوں نے الاعرج سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے، آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اذا دعی احدکم الی طعام وھو صائم فلیقل انی صائم جب تم میں سے کسی کو کھانے پر بلایا جائے اور وہ روزے سے ہو تو صاف دے کہ میں روزے سے ہوں)

یہ دونوں روایتیں بغیر عذر کے روزہ توڑنے کی ممانعت کرتی ہیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان روایتوں میں نفلی روزہ دار اور فرض روزہ رکھنے والے کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ پہلی روایت میں آپ کا ارشاد ہے کہ اگر وہ روزے سے ہو تو نماز پڑھے اور نماز روزہ توڑ دینے یعنی افطار کے منافی ہے۔ نیز آپ نے روزہ دار اور مفطر یعنی غیر روزہ دار کے درمیان فرق رکھا ہے۔ اگر روزہ دار کے لیے روزہ توڑ دینا جائز ہوتا تو آپ کا ارشاد یہ ہوتا کہ اسے کھانا کھا لینا چاہیے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ پہلی روایت میں صلاۃ سے مراد دعا ہے اور دعا کھانے کے منافی نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت سے صلاۃ کے مراد علی الاطلاق وہ معلوم صلاۃ ہے جو رکوع اور سجدے کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس سے دعا مراد لینا درست نہیں ہے الا یہ کہ اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ اگر اس سے دعا مراد لے بھی لی جائے تو اس کی اس بات پر دلالت قائم رہے گی کہ وہ روزہ نہیں توڑے گا کیونکہ آپ نے روزہ دار اور غیر روزہ دار کے درمیان فرق کر دیا تھا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (فلیقل انی صائم، وہ کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اسے کھانے سے منع کیا جا رہا ہے۔ جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دعوت قبول کرنے کو مسلمان کے حقوق مثلاً سلام، مریض کی عیادت اور جنازے میں

شرکت وغیرہ کی طرح ایک حق قرار دیا ہے۔ جب آپ نے یہ کہہ کر اسے دعوت میں کھانے سے منع کر دیا کہ (فلیقل انی صائم) تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ عذر کے بغیر ہر قسم کے روزے میں افطار یعنی روزہ توڑنے کی ممانعت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابوالدرداء اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ آپ دونوں نفلی روزہ توڑ دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے، یہ بھی روایت ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مسجد میں داخل ہوئے اور ایک رکعت نماز پڑھ کر واپسی کے لیے مڑ گئے۔ ایک شخص نے یہ دیکھ کر آپ سے ایک رکعت پڑھنے کے متعلق سوال کیا تو آپ نے جواب دیا کہ یہ تو نفلی نماز ہے جو شخص چاہے زیادہ پڑھ لے اور جو چاہے کم پڑھ لے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے حضرت ابن عباس اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے نفلی روزہ توڑ دینے والے پر قضا کے وجوب کی روایت کی ہے۔

رہ گئی حضرت ابوالدرداء اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی روایت تو اس میں قضا کی نفی پر دلالت موجود نہیں ہے۔ اس میں تو صرف افطار کی اباحت کا ذکر ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر مروی ہے اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی اس سے مراد یہ ہو کہ جو شخص کوئی نماز اس خیال سے شروع کرے کہ یہ اس کے ذمہ ہے اور پھر اسے یاد آجائے کہ یہ اس کے ذمہ نہیں ہے تو پھر اس صورت میں یہ نماز نفل بن جائے گی اور نمازی کے لیے اسے قطع کرنا درست ہو جائے گا اور اس پر قضا بھی واجب نہیں ہوگی۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک رکعت نماز بالکل جائز نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ارشاد باری (فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ، تمہیں جہاں سے آسان ہو قرآن کی تلاوت کرو) کی ایک رکعت پر اقتصار کے جواز پر دلالت ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ارشاد باری میں قراءت کے متعلق تخییر ہے نہ کہ نماز کی رکعتوں کے متعلق اور قراءت میں تخییر سے نماز کے تمام ارکان میں تخییر لازم نہیں آتی۔ اس لیے آیت مبارکہ میں رکعتوں کے حکم پر کوئی دلالت نہیں ہو رہی ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے قربانی کے لیے حاصل کیے ہوئے جانور کو ذبح کر لیا تو اس پر اس کا بدل لازم ہو جائے گا۔ یہی حکم تمام عبادات کا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الَّيْلِ) کی جن احکام پر دلالت ہو رہی ہے ان میں

سے ایک یہ ہے کہ جو شخص صبح کے وقت حالتِ اقامت میں ہو اور اس کا روزہ بھی ہو پھر سفر پر روانہ ہو جائے اس کے لیے اس دن روزہ توڑ دینا جائز نہیں ہو گا۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کر رہی ہے اور اس میں روزہ رکھنے کے بعد سفر پر چلے جانے والے اور مقیم رہنے والے کے درمیان کوئی امتیاز قائم نہیں کیا گیا۔

آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ جو شخص یہ خیال کرتے ہوئے کہ ابھی رات ہے طلوع فجر کے بعد کھا لے یا یہ خیال کرتے ہوئے کہ سورج غروب ہو چکا ہے، غروب شمس سے پہلے روزہ کھول لے تو ان دونوں صورتوں میں اس پر قضا واجب ہو گی کیونکہ ارشادِ خداوندی ہے کہ (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی الَّیۡلِ) اور اس شخص نے روزے کا اتمام نہیں کیا کیونکہ روزہ نام ہے کھانے پینے اور جماع سے باز رہنے کا اور یہ چونکہ باز نہیں رہا اس لیے یہ صائم نہیں ہے۔

اس مسئلے میں سلف کا اختلاف ہے۔ مجاہد، جابر بن زید اور الحکم کا قول ہے کہ ایسے شخص کا روزہ مکمل ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم نہیں آئے گی۔ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ سحری کرنے والا یہ سمجھتے ہوئے کہ ابھی رات ہے طلوعِ فجر کے بعد سحری کرے۔ مجاہد کا قول ہے کہ اگر کسی نے یہ خیال کر کے کہ سورج غروب ہو چکا ہے روزہ کھول لیا پھر معلوم ہوا کہ سورج غروب نہیں ہوا تھا تو وہ یہ روزہ قضا نہیں کرے گا۔

اس طرح مجاہد کے قول میں دونوں صورتوں کے درمیان فرق رکھا گیا ہے اس لیے کہ قولِ باری ہے (حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الۡخَیۡطُ الۡاَبۡیَضُ مِنَ الۡخَیۡطِ الۡاَسۡوَدِ مِنَ الۡفَجۡرِ) اب جب کہ اس شخص کے لیے اس کا تبیین نہیں ہوا یعنی اس کے متعلق قطعی علم نہ ہو سکا تو اس کے لیے کھانا مباح ہو گا اور اگر طلوعِ فجر کے یقینی علم سے پہلے اس نے کھا پی لیا ہو تو ایسی صورت میں اس پر قضا بھی لازم نہیں آئے گی۔ لیکن اگر کسی نے غروبِ شمس کے خیال سے روزہ کھول لیا جبکہ ابھی سورج غروب نہیں ہوا تھا تو چونکہ اس کا روزہ یقینی تھا اس لیے اسے یہ جائز نہ تھا کہ غروبِ شمس کے متعلق یقین حاصل کرنے سے پہلے روزہ کھول لے۔

ابن سیرین، سعید بن جبیر اور ہمارے اصحاب، امام مالک، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں قضا کرے گا۔ البتہ امام مالک نے یہ فرمایا ہے کہ نفلی روزے کی صورت میں روزہ جاری رکھے گا اور فرض روزے کی صورت میں قضا کرے گا۔ اعمش نے زید بن وہب سے روایت کی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور دوسرے لوگوں نے ایک بادل والے

دن میں روزہ کھول لیا اس کے بعد سورج نکل آیا تو آپ نے فرمایا کہ بخدا ہم نے گناہ کی طرف جھکاؤ ظاہر نہیں کیا، ہم اب اس کی قضا نہیں کریں گے۔

آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا" یہ معاملہ کوئی سنگین نہیں ہے۔ ہم ایک دن کی قضا کر لیں گے"۔ ظاہر آیت (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کا اقتضاء یہ ہے کہ عدم اتمام کی صورت میں اس کا روزہ باطل ہو جائے۔ آیت میں وقت کی عدم معرفت کی بنا پر کھا لینے والے اور اس کا علم رکھتے ہوئے کھا لینے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قول باری (وَکُلُوا وَاشْرَبُوا حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْاَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْاَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) اب اگر کسی کو اس کا تبیین یعنی یقینی علم نہیں ہوتا تو اس کے لیے کھانا پینا مباح ہوگا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس قسم کے کھانے پینے میں دو میں سے ایک صورت ضرور ہوگی۔ اول یہ کہ کھانے والے کے لیے طلوع فجر کے متعلق یقین حاصل کرنا ممکن ہو۔

اس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ طلوع فجر سے روشناس ہو اور درمیان میں کوئی رکاوٹ حائل نہ ہو، اس کے بعد بھی اگر وہ طلوع فجر کا یقین حاصل نہیں کرتا تو یہ اس کی کوتاہی شمار ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ اس نے طلوع فجر معلوم کرنے کی کوشش نہیں کی اور اس کا لحاظ نہیں رکھا۔ ایسی صورت حال میں اس کے لیے کھانے کا اقدام درست نہیں ہوگا اور اگر وہ یہ اقدام کر بیٹھے گا تو وہ ایسے فعل کا مرتکب ہوگا جو اسے کرنا نہیں چاہیے تھا۔ اس لیے کہ طلوع فجر کے متعلق یقین کرنا اور اس کا علم حاصل کرنا اس کے امکان میں تھا اور یہ چیز اس کے بس سے باہر نہیں تھی۔ اس نے ایسا نہ کر کے کوتاہی کی۔ اس لیے اس کی کوتاہی اس سے روزے کی فرضیت ساقط نہیں کر سکتی۔

دوم یہ کہ کھانے والے کے لیے طلوع فجر کے متعلق یقین حاصل کرنا ممکن نہ ہو مثلاً وہ طلوع فجر کے مفہوم سے ناآشنا ہو یا اس کے درمیان کوئی رکاوٹ حائل ہو گئی ہو یا چاندنی رات ہو یا اس کی بینائی کمزور ہو یا کوئی اور صورت ہو تو ایسی حالت میں اس کے لیے ظن اور گمان پر عمل کرنا جائز نہیں ہوگا بلکہ یقین تک پہنچنا اس کی ذمہ داری ہوگی اور شک کی حالت میں اس کے کھانے کا عمل درست نہیں ہوگا۔

جب یہ بات طے ہو گئی تو پھر روزے کے متعلق ترک احتیاط کی وجہ سے اس سے قضا ساقط نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے بادل والے دن سورج چھپنے کے گمان پر روزہ کھول لیا تو ظاہر آیت (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) کے مقتضیٰ کے مطابق اس کی بھی حیثیت پہلے شخص کی سی ہوگی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بندہ طلوعِ فجر کے متعلق یقین حاصل کرنے کا مکلف نہیں ہے جس کا علم اللہ کو ہے۔ بندہ تو اس چیز کا مکلف ہے جس کا علم اسے حاصل ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بندے کے لیے جب طلوعِ فجر کی معرفت تک جس کا علم اللہ کو ہے، پہنچنا ممکن ہو تو پھر اس پر اس کی رعایت لازم ہوتی ہے۔

جس وقت درمیان میں کوئی رکاوٹ حائل نہ ہو تو اس وقت اس کا علم نہ ہونا ایک محال سی بات معلوم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود اگر وہ غافل ہو تو غفلت کی حالت میں کھاپی لینا اس کے لیے مباح ہے لیکن کھانے پینے کی اباحت اس سے قضا کو ساقط نہیں کر سکتی۔ جس طرح کہ مریض اور مسافر کی کیفیت ہے اور جو اس مسئلے میں اصل کی حیثیت رکھتے ہیں اس لیے کہ انھیں بھی سفر اور بیماری کی معذوری لاحق ہوتی ہے۔

اس لیے جس شخص کو طلوعِ فجر کے متعلق اشتباہ ہو جائے یا اس کا خیال ہو کہ طلوعِ فجر نہیں ہوچکا ہے تو وہ کھانے پینے میں معذور سمجھا جائے گا لیکن ہماری درج بالا وضاحت کی روشنی میں اس کی معذوری اس سے قضا کو ساقط نہیں کر سکتی۔ ہمارے اس دعوے پر تمام لوگوں کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر لوگوں کو رمضان کی پہلی رات کا چاند بادل وغیرہ کی وجہ سے نظر نہ آئے اور وہ اگلی صبح روزہ نہ رکھیں بعد میں انھیں پتہ لگے کہ آج رمضان کی پہلی تاریخ ہے تو ان پر قضا لازم ہوگی۔

یہی حکم اس شخص کا بھی ہونا چاہیے جس کا تذکرہ درج بالا سطور میں گزر چکا ہے۔ نیز یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو دارالحرب میں قید ہو اور رمضان گزر جانے کے بعد اسے اس کا علم ہو تو اس پر رمضان کی قضا لازم ہوگی۔

ایسا شخص روزہ نہ رکھنے کی صورت میں مکلف ہی نہیں تھا اور رمضان کے متعلق علم ہو جانے پر مکلف ہوا لیکن وقت کے متعلق اس کی ناواقفیت اس سے قضا ساقط نہیں کرتی۔ اسی طرح اس شخص سے بھی ساقط نہیں ہوگی جس سے طلوع اور غروب شمس مخفی رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ طلوع و غروب شمس کے متعلق یقین حاصل نہ کرنے والے کو روزے کے دوران بھول کر کھا لینے والے کی طرح کیوں نہیں سمجھا جاتا اور اس سے قضا کیوں نہیں ساقط کر دی جاتی جس طرح بھول کر کھا لینے سے قضا ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ کھانے کے دوران روزے کے وجوب کا علم ہی نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا شخص کو بھول جانے والے شخص کی طرح قرار دینا ایک فاسد تعلیل ہے۔

اس لیے کہ ایسا شخص ان لوگوں میں شامل ہوتا ہے جنھیں بادل وغیرہ کی وجہ سے چاند نظر نہیں آتا اور ایسے لوگوں کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ ان پر قضا واجب ہو جاتی ہے جب انھیں یہ علم ہو جاتا ہے کہ آج رمضان کی پہلی تاریخ ہے۔ یہی کیفیت دارالحرب میں قید ہو جانے والے کی ہوتی ہے جب اسے رمضان کی آمد کا علم نہ ہو اور رمضان گزر بھی جائے تو سب کے نزدیک اس پر اس کی قضا واجب ہوتی ہے۔ باوجودیکہ اسے اپنے اوپر روزے کے وجوب کا علم نہیں ہوتا۔

رہ گئی بھول کر کھا لینے والے کی بات تو اس کے متعلق ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس پر قضا واجب ہو لیکن انھوں نے حدیث کی بنا پر قیاس کو ترک کر دیا اگرچہ ظاہر آیت بھی اس کے روزے کی صحت کی نفی کرتا ہے کیونکہ اس نے روزے کو اتمام تک نہیں پہنچایا جبکہ قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ، پھر تم رات تک روزے کو پورا کرو) اور روزہ نام ہے کھانے پینے اور جماع سے باز رہنے کا جو اس میں پایا نہیں گیا، آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایسا شخص سرے سے روزہ رکھنا ہی بھول جاتا تو اس پر سب کے نزدیک اس کی قضا ہوتی اور اس کا نسیان اس سے قضا کو ساقط نہیں کر سکتا۔

ایک روایت ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں ہارون بن عبداللہ اور محمد بن العلاء المعنی، ان دونوں کو ابواسامہ نے، انھیں ہشام بن عروہ نے فاطمہ بنت المنذر سے اور انھوں نے حضرت اسماء بنت ابی بکر سے روایت کی۔ وہ کہتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک روز ہم نے بادل والے دن روزہ کھول دیا پھر سورج نکل آیا۔ ابواسامہ کہتے ہیں کہ میں نے ہشام سے پوچھا آیا انھیں قضا کرنے کا حکم دیا گیا تھا تو ہشام نے جواب دیا کہ یہ تو ضروری تھا۔

قول باری (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیْلِ) اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر کسی شخص کا روزہ زبردستی کھلا دیا جائے تو اس کا روزہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنا روزہ مکمل نہیں کیا جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح وہ شخص جو دیوانہ ہو گیا ہو اور دیوانگی کے عالم میں کھا پی گیا ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کے روزے کی صحت کا حکم دیا ہے جو اسے رات تک پورا کرے اس بنا پر جس شخص سے روزے کی ممنوعات میں سے کوئی فعل سرزد ہو جائے وہ روزہ رات تک مکمل کرنے والا نہیں کہلائے گا اس لیے اس پر قضا لازم ہو گی۔

رہ گیا وہ وقت جب روزے کی انتہا ہوتی ہے اور افطار کرنا واجب ہوتا ہے اس کے متعلق ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبداللہ بن داؤد نے

ہشام بن عروہ سے، انھوں نے اپنے والد عروہ سے، انھوں نے عاصم بن عمر سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اذا جاء اللیل من ھھنا و ذھب النھار من ھھنا و غابت الشمس فقد افطر الصائم جب رات اس جگہ یعنی مشرق سے آجائے اور دن یہاں سے گزر جائے اور سورج غروب ہو جائے تو روزہ دار کا روزہ کھل جاتا ہے)

ایک روایت محمد بن بکر نے ہمیں سنائی، انھیں ابوداؤد نے، انھیں مسدد نے، انھیں عبدالواحد نے انھیں سلیمان الشیبانی نے یہ بتایا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن ابی اوفی رضی اللہ عنہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اذا رأیتم اللیل قد اقبل من ھھنا فقد افطر الصائم، جب تم دیکھو کہ رات اس طرف سے، یہ کہتے ہوئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرق کی طرف اشارہ کیا، آگئی ہے تو سمجھ لو کہ روزہ دار کا روزہ کھل گیا)

حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (اذا سقط القرص افطر، جب سورج کی ٹکیہ گر جائے یعنی ڈوب جائے تو روزہ کھول لو) اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جب سورج غروب ہو جائے تو روزے کا وقت ختم ہو جاتا ہے اور روزے کی تمام پابندیاں ختم ہو کر اس کے لیے کھانا پینا اور ہمبستری کرنا جائز ہو جاتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (اذا غابت الشمس فقد افطر الصائم) یہ واجب کرتا ہے کہ غروب آفتاب کے ساتھ ہی روزہ کھل جائے خواہ روزہ دار کچھ کھائے یا نہ کھائے کیونکہ روزہ رات کے وقت نہیں ہوتا۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمایا ہے اس لیے کہ اس صورت میں وہ روزہ نہ ہونے کے باوجود کھانے پینے سے پرہیز کرتا ہے۔

صوم وصال کا مفہوم یہ ہے کہ دو یا تین دن لگاتار کچھ نہ کھائے پیے۔ اگر کسی وقت بھی اس نے کچھ کھا پی لیا تو وہ وصال سے خارج ہو جائے گا۔ ابن الہاد نے عبداللہ بن خباب سے اور انھوں نے حضرت ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صوم وصال سے منع فرمادیا، لوگوں نے عرض کیا کہ آپ تو ایسے روزے خود رکھتے ہیں۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انکم لستم کھیئتی انی ابیت لی مطعم یطعمنی و ساق یسقینی فایکم واصل فمن السحر الی السحر، تم میری طرح نہیں ہو مجھے تو رات کے وقت ایک کھلانے پلانے والا کھلاتا پلاتا ہے یعنی اللہ کی ذات، اس لیے تم میں سے جو مواصلت کرنا چاہے تو بس سحر سے سحر تک کرے)

اس طرح آپ نے یہ ارشاد فرمادیا کہ جو شخص سحری کھالے گا وہ صوم وصال کا مرتکب نہیں ہوگا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتا دیا کہ آپ صوم وصال نہیں رکھتے تھے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ آپ کو کھلاتا پلاتا ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ جب آپ سے پوچھا گیا کہ آپ صوم وصال رکھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ رات کے وقت میرا رب مجھے کھلاتا پلاتا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو تخصیص کے طور پر صوم وصال کی اجازت تھی امت کو اس کی اجازت نہیں تھی۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتا دیا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو کھلاتا پلاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جس شخص کی یہ کیفیت ہو اس کے متعلق نہیں کہا جا سکتا کہ وہ صوم وصال رکھتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

اعتکاف کا بیان

ارشادِ باری ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ ، اور تم مساجد میں اعتکاف کے دوران اپنی بیویوں کے ساتھ مباشرت نہ کرو) لغت میں اعتکاف کے معنی ہیں لبث یعنی ٹھہرے رہنا۔

قولِ باری ہے (مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيْلُ الَّتِيْٓ اَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُوْنَ ، یہ مجسمے یا بت کیسے ہیں جن کے قدموں سے تم چمٹے بیٹھے ہو) اسی طرح ارشادِ باری ہے (فَنَظَلُّ لَهَا عَاكِفِيْنَ ، ہم تو ان سے چمٹے ہی رہیں گے) طرماح کا ایک شعر ہے۔

فباتت بنات الليل حولي عكفا   عكوف البواكي بينهن صريع

بنات اللیل یعنی ستارے میرے اردگرد رات بھر اس طرح جمے بیٹھے رہے جس طرح کسی مقتول پر آنسو بہانے والی عورتیں اس کے گرد جم کر بیٹھی رہتی ہیں یعنی رات کٹتی نظر نہیں آ رہی تھی۔

پھر لبث کے معنی کے ساتھ ساتھ یہ لفظ شریعت میں کچھ اور معانی کی طرف منتقل ہو گیا جو اس لفظ کے لغوی مدلول نہیں تھے۔ ان میں سے ایک معنی مسجد میں ہونا، دوسرا معنی روزہ دار ہونا، تیسرا ہمبستری سے مکمل طور پر پرہیز کرنا اور تقرب الٰہی کی نیت کرنا۔ جب تک اس لفظ کے تحت یہ تمام معانی نہیں پائے جائیں گے اس وقت تک اس فعل کا کرنے والا معتکف نہیں کہلا سکتا۔

بالکل ایسی ہی بات ہم روزہ کے سلسلے میں کہہ آئے ہیں کہ لغت میں امساک کو صوم کہتے ہیں۔ پھر اس میں چند اور معانی کا اضافہ کر دیا گیا اور اب ان معانی کے بغیر امساک شرعی روزہ نہیں کہلا سکتا۔ جہاں تک مسجد میں ٹھہرنے کا تعلق ہے تو یہ صرف مردوں کے لیے شرط ہے۔ عورتوں کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔

مسجد میں اعتکاف کرنے کی اصل اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) اس آیت میں مسجد میں ہونے کو اعتکاف کی شرط قرار دے دیا گیا۔

سلف کا اس مسجد کے متعلق اختلاف رائے ہے جس میں اعتکاف درست ہوتا ہے۔ ابو وائل کے واسطے سے حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ سے کہا کہ تم دیکھتے ہو کہ لوگوں نے تمہارے گھر اور دار اشعری کے درمیان اعتکاف کر رکھا ہے۔ کیا اس سے تمھیں غصہ نہیں آتا جبکہ تمھیں معلوم ہے کہ اعتکاف صرف تین مسجدوں یا مسجدِ حرام میں ہو سکتا ہے۔

اس پر حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حذیفہؓ سے فرمایا کہ شاید لوگوں نے ٹھیک کیا ہے اور تمھیں غلطی لگ گئی ہے۔ اور لوگوں نے بات یاد رکھی ہے اور تم بھول گئے ہو۔ ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ حضرت حذیفہؓ کہا کرتے تھے کہ اعتکاف صرف تین مسجدوں میں ہوتا ہے۔ یعنی مسجد حرام، مسجد اقصٰی اور مسجد نبوی۔

قتادہ کے واسطے سے سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ اعتکاف صرف مسجد نبوی میں ہوتا ہے یہ بات حضرت حذیفہؓ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ یہ تینوں مسجدیں انبیاء علیہم السلام کی مسجدیں ہیں۔ ایک قول اور بھی ہے جس کی روایت اسرائیل نے ابو اسحٰق سے اور انہوں نے الحرث سے اور انہوں نے حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے کی ہے کہ مسجد حرام یا مسجد نبوی کے سوا اور کہیں اعتکاف درست نہیں ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، ابو جعفر اور عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ اعتکاف صرف اسی مسجد میں ہو سکتا ہے جہاں باجماعت نماز ادا ہوتی ہے۔ اس طرح تمام سلف کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اعتکاف کی ایک شرط مسجد میں ہونا ہے اگرچہ ان کے درمیان عموم و خصوص مساجد کے متعلق اختلاف رائے ہے جس کا ذکر ہم سطورِ بالا میں کر آئے ہیں۔ فقہاءِ امصار کا اس پر اتفاق ہے۔ اعتکاف ایسی تمام مساجد میں درست ہے جہاں باجماعت نمازیں ہوتی ہوں۔

البتہ امام مالک سے ایک روایت ہے جس کا ابن الحکم نے ذکر کیا ہے کہ کوئی شخص ایسی مسجد کے سوا اور کہیں اعتکاف نہ کرے جہاں جمعہ کی نماز ہوتی ہو یا مساجد کے صحنوں میں جہاں نماز پڑھنا جائز ہو ظاہر آیت (وَاَنْتُمْ عَاکِفُوْنَ فِی الْمَسَاجِدِ) تمام مساجد میں اعتکاف کو مباح قرار دیتا ہے اس لیے کہ لفظ المساجد میں عموم ہے اور جو شخص اسے بعض مساجد کے ساتھ خاص کرے گا اسے اس پر دلیل قائم کرنا ہوگا۔

اسی طرح اسے ایسی مساجد کے ساتھ مخصوص کرنے کی بھی کوئی دلیل نہیں ہے جہاں باجماعت نماز ہوتی ہو جس طرح اسے مساجد انبیاء کے ساتھ خاص کرنا بے دلیل بات ہے اور عدم دلیل کی بنا پر اس قول

کا اعتبار بھی ساقط ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور علیہ الصّلاۃ والسلام کا قول ہے (لا تشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد المسجد الحرام ومسجد بیت المقدس ومسجدی ھذا کجاوے صرف تین مسجدوں کی طرف سفر کے لیے کسے جائیں، مسجد حرام، مسجد بیت المقدس اور میری اس مسجد کی طرف) ان تین مساجد کی تخصیص پر دلالت کرتا ہے۔

اسی طرح آپ کا قول (صلاۃ فی مسجدی ھذا افضل من الف صلاۃ فی غیرہ الا المسجد الحرام، میری اس مسجد میں ایک نماز دوسری کسی مسجد میں، مسجد حرام کے سوا، ہزار نمازوں سے بہتر ہے۔) ان دو مساجد کی فضیلت کے اختصاص پر دلالت کرتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بخدا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا تین مساجد کی ایک صفت اور دو مساجد کی ایک صفت کے متعلق یہ قول تمام دوسری مساجد پر ان کی افضلیت پر دلالت کرتا ہے اور ان کے متعلق ہمارا بھی وہی قول ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔

البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو دوسری مسجدوں میں اعتکاف کی نفی پر دلالت کرتی ہو جس طرح کہ دوسری مسجدوں میں جمعہ اور جماعت کے جواز کی نفی پر اس میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے اس بنا پر عموم آیت کی ایسی چیز کے ساتھ تخصیص درست نہیں ہے۔ جس کے لیے آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

امام مالک سے وہ روایت بے معنی ہے جس میں اعتکاف کے لیے صرف جمعہ والی مسجدوں کو خاص کر دیا گیا ہے اور جماعت والی مسجدوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جس طرح جمعہ کی نماز تمام مسجدوں میں درست ہو سکتی ہے اور اس میں کوئی امتناع نہیں اسی طرح ان مساجد میں اعتکاف میں بھی کوئی امتناع نہیں ہے۔ تو پھر اعتکاف کو جماعت والی مسجدوں کو نظر انداز کرتے ہوئے صرف جمعہ والی مسجدوں کے ساتھ کیسے مخصوص کیا جا سکتا ہے۔

عورتوں کے اعتکاف کی جگہ کہاں ہو؟

عورتوں کے اعتکاف کی جگہ کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف محمد اور امام ظفر کا قول ہے کہ عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے گی اور جماعت والی مسجد میں اعتکاف نہیں کرے گی۔ امام مالک کا قول ہے کہ عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کر سکتی ہے

آپ کو عورت کا اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرنا اچھا نہیں لگتا ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ غلام، عورت اور مسافر جس جگہ چاہیں اعتکاف کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ ان پر جمعہ فرض نہیں ہوتا۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (لاتمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ وبیوتھن خیر لھن، اللہ کی لونڈیوں کو اللہ کی مسجدوں میں جانے سے نہ روکو اور ان کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہے) آپ نے یہ بتا دیا کہ عورتوں کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہے۔ آپ نے اعتکاف اور نماز کے درمیان ان کے حکم میں کوئی فرق نہیں رکھا۔

جب باتفاق فقہاء عورت کے لیے اعتکاف جائز ہو گیا تو یہ واجب ہو گیا کہ اس کا اعتکاف اس کے گھر میں ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ (وبیوتھن خیر لھن، ان کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر ہے) اگر عورت ان میں سے ہوتی جن کے لیے مسجد میں اعتکاف کرنا مباح ہے تو مسجد میں اس کا اعتکاف افضل ہوتا۔ اور ان کا گھر ان کے لیے سب سے بہتر نہ ہوتا۔ اس لیے کہ مسجد میں اعتکاف کرنا ان لوگوں کے لیے شرط ہے جن کے لیے وہاں اعتکاف کرنا مباح ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (صلاۃ المرأۃ فی دارھا افضل من صلاتھا فی مسجدھا وصلاتھا فی بیتھا افضل من صلاتھا فی دارھا وصلاتھا فی مخدعھا افضل من صلاتھا فی بیتھا، عورت کا اپنے گھر میں نماز پڑھنا مسجد میں جا کر نماز پڑھنے سے افضل ہے اور اس کا اپنے کمرے میں نماز پڑھنا گھر میں نماز پڑھنے سے افضل ہے اور اس کا اپنے کمرے کے اندر بنی ہوئی کوٹھڑی میں نماز پڑھنا کمرے میں نماز پڑھنے سے بہتر ہے)۔

جب اپنے کمرے میں اس کی نماز مسجد کی نماز سے افضل ہے تو اس کے اعتکاف کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ عورتوں کے لیے مسجد میں جا کر اعتکاف کرنے کی کراہت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ نے، انہیں ابومعاویہ اور یعلی بن عبید نے یحیی بن سعید سے، انہوں نے عمرہ سے اور عمرہ نے حضرت عائشہ سے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کرنے کا ارادہ فرماتے تو فجر کی نماز پڑھنے کے بعد اعتکاف کی جگہ میں داخل ہو جاتے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ آپ نے ایک دفعہ رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کرنے کا ارادہ کیا آپ نے اس کے لیے مسجد میں چھولداری کھڑی کرنے کا حکم دیا چنانچہ چھولداری کھڑی کر دی گئی یہ دیکھ کر میں نے اور دوسری ازواج نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنے لیے الگ الگ چھولداریاں

بنوالیں۔ جب آپ نے صبح کی نماز ادا کی تو آپ کی نظر ان جھولداریوں پر پڑی آپؐ نے فرمایا "یہ جھولداریاں کیسی ہیں، کیا تم نے ان کے ذریعے نیکی کا ارادہ کیا ہے ؟" اس کے بعد آپ نے اپنی جھولداری گرانے کا حکم دیا اور ازواج مطہرات کو بھی اپنی اپنی جھولداریاں اکھڑوا دینے کا حکم دیا۔ پھر آپ نے یہ اعتکاف شوال کے پہلے عشرے تک موخر کر دیا۔ یہ روایت مسجد میں عورتوں کے اعتکاف کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ حضور نے ازواج مطہرات کی جھولداریاں مسجد میں لگی ہوئی دیکھ کر فرمایا تھا (آلبر تردن ، کیا تم نے اس سے نیکی کا ارادہ کیا ہے) اس سے آپ کی مراد یہ تھی کہ یہ کوئی نیکی کی بات نہیں ہے۔

اس چیز کی کراہت کا اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ آپ نے اس ماہ اعتکاف ہی نہیں کیا اور اپنی جھولداری گرا دی تاکہ ازواج مطہرات بھی اپنی اپنی جھولداریاں گرا دیں۔ اگر آپ کے نزدیک ان کا اعتکاف پسندیدہ ہوتا تو آپ ہرگز پختہ عزم کر لینے کے بعد اعتکاف ترک نہ فرماتے اور نہ ہی ازواج مطہرات کے لیے اسے ترک کر دینا جائز ٹھہراتے جبکہ اعتکاف تقرب الٰہی کا ایک ذریعہ ہے۔ اس واقعہ میں یہ دلالت موجود ہے کہ آپ نے مسجد میں عورتوں کے اعتکاف کو ناپسند فرمایا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کی روایت سفیان بن عیینہ نے یحییٰ بن سعید سے کی ہے، انہوں نے عمرہ سے اور عمرہ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے، اس میں حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اعتکاف کرنے کی اجازت مانگی۔ آپ نے مجھے اجازت دے دی، پھر زینب نے اجازت مانگی آپ نے انہیں بھی اجازت دے دی، جب آپ نے فجر کی نماز پڑھی تو مسجد میں چار جھولداریاں دیکھیں، استفسار کرنے پر آپ کو بتایا گیا کہ ان میں سے تین زینب، حفصہ اور عائشہ کی ہیں یہ سن کر آپ نے فرمایا (آلبر تردن) اور پھر آپ نے اعتکاف نہیں کیا۔

اس روایت میں حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اجازت کی خبر دی ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں انہیں مسجد میں اعتکاف کی اجازت کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آپ کی طرف سے اجازت کا مقصد یہ تھا کہ یہ ازواج مطہرات اپنے اپنے گھروں میں اعتکاف کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب آپ نے مسجد میں ان کی جھولداریاں لگی ہوئی دیکھیں تو آپ نے اعتکاف کا ارادہ ہی ترک کر دیا تاکہ وہ بھی اپنا اپنا ارادہ ترک کر دیں۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کی طرف سے ابتدا میں اجازت کا تعلق مسجد میں اعتکاف کی اجازت سے نہیں تھا۔ نیز اگر ابتدا میں اجازت کا تعلق مسجد میں اعتکاف کے جواز سے ہوتا تو آپ

کی طرف سے ناپسندیدگی کا اظہار اس اجازت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتا اور اس طرح آپ کا آخری حکم سابقہ حکم سے اولیٰ قرار پاتا۔

اگر اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ناپسندیدگی آپ کی طرف سے دی ہوئی اجازت کے لیے ناسخ نہیں بن سکتی اس لیے کہ احناف کا یہ کلیہ ہے کہ جب تک کسی فعل پر مکلف کو قدرت حاصل نہ ہو جائے اس فعل پر نسخ وارد نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ازواج مطہرات کو کم سے کم اعتکاف پر تمکن یعنی قدرت حاصل ہو گئی تھی۔ اس لیے کہ یہ اعتکاف اس دن طلوع فجر سے شروع ہو گیا تھا۔

یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر کی نماز پڑھ لی اور پھر آپ نے ازواج مطہرات کے اس فعل پر ناپسندیدگی کا اظہار کیا۔ اس طرح اس مدت میں اگرچہ وہ قلیل ہی سہی، ازواج مطہرات کو اعتکاف کرنے کی قدرت حاصل ہو گئی تھی۔ اس لیے اب اس پر نسخ کا ورود درست ہو گیا۔

امام شافعی کا یہ قول بے معنی ہے کہ جس شخص پر جمعہ واجب نہیں وہ جس جگہ چاہے اعتکاف کر سکتا ہے اس لیے کہ اعتکاف کا جمعہ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ امام شافعی کے ساتھ ہمارا اس امر پر اتفاق ہے کہ جن لوگوں پر جمعہ واجب ہے اور جن پر جمعہ واجب نہیں ہے ان کے لیے تمام مساجد میں اعتکاف جائز ہے۔ اعتکاف کی جگہ کے لحاظ سے ان دو گروہوں کا حکم یکساں ہے۔

البتہ عورت کے لیے مسجد میں اعتکاف کو مکروہ سمجھا گیا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں اسے مسجد میں مردوں کے ساتھ ٹھہرنا پڑے گا اور یہ چیز اس کے لیے مکروہ ہے خواہ وہ حالت اعتکاف میں ہو یا نہ ہو۔ عورت کے سوا دوسروں کے لیے اعتکاف کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (وَاَنْتُمْ عَاکِفُوْنَ فِی الْمَسَاجِدِ) آیت میں یہ تخصیص نہیں ہے کہ جس پر جمعہ واجب ہو وہی اعتکاف کرے دوسرا نہ کرے۔ اس لیے جس پر جمعہ واجب ہے اور جس پر واجب نہیں ہے۔ دونوں کے لیے اعتکاف کا حکم یکساں ہے۔ کیونکہ اعتکاف ایک نفلی عبادت ہے۔ یہ کسی پر فرض نہیں ہے۔

مدت اعتکاف کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے، امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، ظفر اور امام شافعی کا قول ہے کہ اعتکاف کرنے والے کو اجازت ہے کہ وہ ایک دن یا جتنے دن چاہے اعتکاف کر سکتا ہے۔ ہمارے اصحاب سے اس شخص کے متعلق روایت میں اختلاف ہے جو زبان سے ایجاب کیے بغیر اعتکاف میں داخل ہو جائے۔

ایک روایت میں ہے کہ وہ جب تک مسجد میں رہے گا اعتکاف کی حالت میں رہے گا۔ پھر اسے اجازت ہوگی کہ جب چاہے مسجد سے باہر چلا جائے البتہ جب تک رہے روزہ دار کی طرح رہے یعنی کھانے پینے سے پرہیز کرے۔ دوسری روایت جو حنیفہ کی کتب اصول کی روایت کے علاوہ ہے، یہ ہے کہ وہ ایک دن مکمل کرے۔

ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا "میں نے کسی کے متعلق یہ نہیں سنا کہ اس نے دس دنوں سے کم کا اعتکاف کیا ہو۔ اگر کوئی ایسا کر لیتا ہے تو میرے نزدیک اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی" ابن القاسم نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ آپ فرمایا کرتے:

"اعتکاف ایک دن ایک رات کا ہوتا ہے" پھر آپ نے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ دس دنوں سے کم کا اعتکاف نہیں ہوتا۔ عبیداللہ بن الحسن کا قول ہے کہ مجھے دس دن سے کم کا اعتکاف پسند نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اعتکاف کی مدت کی تحدید یا تو شریعت کی طرف سے اس کے متعلق رہنمائی کی بنیاد پر درست ہو سکتی ہے یا پھر اتفاق امت کی بنیاد پر اور یہاں یہ دونوں باتیں معدوم ہیں۔ اس لیے جو شخص اس کی تحدید کو واجب کرتا ہے وہ کسی دلیل کے بغیر اپنی رائے سے فیصلہ کرتا ہے اگر یہ کہا جائے کہ دس دنوں کی تحدید اس لیے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف کیا تھا، نیز یہ روایت بھی ہے کہ آپ نے شوال کے پہلے عشرہ میں اعتکاف فرمایا تھا، آپ سے کوئی ایسی روایت موجود نہیں ہے جو اس سے کم مدت کے اعتکاف کی نشاندہی کرتی ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کا یہ فعل وجوب کی بنا پر نہیں تھا اور اس فعل سے کسی پر اعتکاف کا وجوب نہیں ہوتا اب جبکہ آپ کے اعتکاف کا یہ فعل وجوب کی بنا پر نہیں تھا تو آپ کے اس فعل سے دس دنوں کی تحدید نہ کرنا اولیٰ ہے۔ اس کے باوجود آپ نے دس دنوں کے علاوہ کم و بیش دنوں کی نفی نہیں کی۔ اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ دس دنوں کا اعتکاف جائز ہے اور اس سے کم دنوں کے اعتکاف کی نفی کے لیے دلیل کی ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تو اعتکاف کو مطلق رکھا ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اعتکاف کو نہ تو کسی وقت کے ساتھ محدود کیا ہے اور نہ ہی کسی مدت کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ اس لیے اعتکاف وقت اور مدت سے آزاد ہے اور بغیر کسی دلالت کے اس کی تخصیص جائز نہیں۔ واللہ اعلم۔

کیا روزے کے بغیر اعتکاف درست ہوتا ہے؟

فرمانِ الٰہی ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اعتکاف ایک شرعی نام ہے اور جو اسم اس قسم کا ہو اس کی حیثیت اس مجمل کی طرح ہوتی ہے جس کی تفصیل اور بیان کی ضرورت ہوتی ہے اس مسئلے میں سلف کا اختلاف ہے۔ عطار نے حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ اعتکاف کرنے والے پر روزہ لازم ہے۔

سعید بن المسیب نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ معتکف کے لیے روزہ رکھنا سنت ہے حاتم بن اسماعیل نے جعفر بن محمد سے اور انہوں نے اپنے والد محمد سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ روزے کے بغیر کوئی اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ شعبی، ابراہیم نخعی اور مجاہد کا بھی قول ہے۔ دوسرے حضرات کا یہی قول ہے کہ روزے کے بغیر بھی اعتکاف درست ہے

الحکم نے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہؓ سے، قتادہ نے حسن اور سعید سے اور ابو معشر نے ابراہیم سے یہ روایت کی ہے کہ معتکف اگر چاہے تو روزہ رکھ لے اور اگر چاہے تو نہ رکھے۔ طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس قسم کی روایت کی ہے۔

اس مسئلے میں فقہاء امصار کا بھی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک اور سفیان ثوری نیز حسن بن صالح کا قول ہے کہ روزے کے بغیر اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ اعتکاف تو رمضان میں ہوتا ہے اور غیر رمضان میں جوار ہوتا ہے (یعنی اللہ کے گھر میں اللہ کا پڑوس حاصل ہو جاتا ہے)۔

تاہم جو شخص 'جوار' حاصل کرے اس پر وہی باتیں لازم ہیں جو معتکف پر لازم ہیں یعنی روزہ وغیرہ۔ امام شافعی کا قول ہے کہ روزے کے بغیر بھی اعتکاف درست ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اعتکاف ایک مجمل لفظ ہے جس کی تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اس

لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اعتکاف کے دوران جو افعال کیے وہ سب کے سب اس شرعی اعتکاف کا بیان ہیں اور ان پر عمل پیرا ہونا واجب ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی فعل اگر مورد بیان آجائے تو اس کا حکم وجوب کا ہوتا ہے۔

البتہ اگر اس کے خلاف کوئی دلیل قائم ہو جائے تو وہ دوسری بات ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روزے کے بغیر کسی اعتکاف کا ثبوت نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ روزہ اس کی وہ شرط بن جائے جس کے بغیر وہ درست نہ ہو جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے افعالِ صلاۃ مثلاً تعداد رکعات، قیام، رکوع، سجود جب مورد بیان میں آگئے تو وہ واجب ہو گئے۔

سنت کی جہت سے اس سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن ابراہیم نے، انہیں عبداللہ بن بدیل بن ورقاء لیثی نے عمرو بن دینار سے انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضرت عمرؓ نے زمانہ جاہلیت میں اپنے اوپر کعبہ کے نزدیک ایک دن یا ایک رات کا اعتکاف لازم کر لیا تھا۔ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب دیا کہ روزے کے ساتھ اعتکاف کر لو۔

ایک اور طریق سے یہ روایت جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبداللہ بن عمرؓ بن محمد ابان بن صالح قرشی نے، انہیں عمرو بن محمد نے عبداللہ بن بدیل سے اپنی سند کے ساتھ اسی طرح کی حدیث سنائی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم چونکہ وجوب کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ روزہ اعتکاف کی شرط ہے۔ اس پر حضرت عائشہؓ کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ معتکف کے لیے روزہ رکھنا سنت ہے۔

عقلی جہت سے بھی اس کی دلیل یہ ہے کہ تمام لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ نذر کے اعتکاف میں روزہ لازم ہوتا ہے۔ اس لیے اگر روزہ اعتکاف کے مفہوم میں داخل نہ ہوتا تو نذر کی صورت میں یہ لازم نہ ہوتا۔ اس لیے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز میں اصل کے لحاظ سے وجوب نہیں ہوتا وہ چیز نذر کی وجہ سے لازم نہیں ہوتی اور واجب نہیں بنتی۔ جس طرح کہ ایک چیز میں اگر اصل کے لحاظ سے تقربِ الٰہی کا مفہوم نہ ہو وہ قربت یعنی عبادت نہیں بنتی۔ چاہے کوئی اسے تقرب کا ذریعہ ہی کیوں نہ بنا لے۔

اس کی ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ اعتکاف کا مفہوم ہے ایک جگہ ٹھہرے رہنا۔ اس لیے یہ وقوف عرفات اور منیٰ میں ٹھہرنے کے مشابہ ہو گیا۔ اب اگرچہ یہ دونوں باتیں ایک جگہ ٹھہرے رہنے کے مفہوم میں داخل ہیں لیکن یہ اس وقت تک تقربِ الٰہی کا ذریعہ نہیں بنیں گی جب تک کہ اس میں

ایک اور معنی شامل نہ ہو جائے جو فی نفسہ ایک قربت یعنی عبادت ہے۔ یعنی وقوفِ عرفات کے ساتھ احرام اور منیٰ میں قیام کے ساتھ رمی جمار کا ہونا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اگر اعتکاف کے لیے روزہ شرط ہوتا تو پھر اعتکاف رات کے وقت درست نہ ہوتا کیونکہ رات کے وقت روزہ نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اعتکاف کی ایک شرط مسجد میں ٹھہرنا ہے اگر معتکف انسانی ضرورت کے تحت یا جمعہ پڑھنے کے لیے مسجد سے نکلے تو اس سے اس کے اعتکاف پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور یہ بات مسجد میں ٹھہرنے کی شرط پر بھی اثر انداز نہیں ہوتی۔

یہی بات اعتکاف کو روزے کے ساتھ مشروط کرنے میں بھی پائی جاتی ہے کہ رات کے وقت روزے کا نہ ہونا اعتکاف کے لیے روزے کی شرط پر کوئی اثر نہیں ڈالتا۔ اسی طرح منیٰ میں قیام رمی جمار کی وجہ سے عبادت ہے اور اگلے دن کی رمی کے لیے منیٰ میں رات کا قیام بھی عبادت ہے۔ ٹھیک اسی طرح اگلے دن کے روزے کی وجہ سے رات کے وقت کا اعتکاف روزے کے بغیر بھی درست ہے۔ واللہ اعلم۔

معتکف کے لیے کون کون سے کام جائز ہیں؟

قول باری ہے (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) اس میں یہ احتمال ہے کہ مباشرت کے حقیقی معنی مراد ہوں یعنی جلد کے اوپر والے حصے کو دوسرے کی جلد کے اوپر والے حصے سے چپکا یا لگا دینا خواہ یہ عمل جسم کے کسی بھی حصے میں کیوں نہ ہو۔

نیز یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ 'المسیس' کی طرح یہ جماع کے مفہوم کے لیے کنایہ ہو۔ جبکہ 'المسیس' کے حقیقی معنی ہاتھ اور دوسرے تمام اعضاء کے ذریعے مس کرنا ہیں اور جیسا کہ قول باری ہے (فَالْاٰنَ بَاشِرُوْهُنَّ وَابْتَغُوْا مَا كَتَبَ اللّٰهُ لَكُم، اب تم ان کے ساتھ ہمبستری کرو۔ اور جو چیز اللہ نے تمہارے لیے لکھ دی ہے اسے تلاش کرو) یہاں مباشرت سے مراد ہمبستری ہے جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ اس آیت نے معتکف کے لیے جماع کی ممانعت کر دی ہے اور یہاں مباشرت سے مراد جماع ہے تو اب یہ ضروری ہو گیا کہ اس سے ارادۂ مباشرت کے معنی منتفی ہو جائیں۔ اس لیے کہ مباشرت اس کے حقیقی معنی اور جماع اس کے مجازی معنی ہیں اور ایک لفظ سے بیک وقت اس کے حقیقی اور مجازی معنی مراد لینا درست نہیں ہے۔

تاہم فقہاء کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر مباشرت شہوت کے تحت نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ معتکف کو اپنے اوپر پورا قابو ہو تاہم اس کے لیے یہ مناسب نہیں کہ رات یا دن کسی وقت بھی شہوت کے ساتھ مباشرت یعنی ہم آغوشی وغیرہ کرے اگر اس مباشرت کے دوران انزال ہو گیا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا اور انزال نہ ہوا تو فاسد نہیں ہو گا۔ تاہم یہ عمل برا عمل کہلائے گا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ اگر معتکف نے بوسہ لے لیا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ المزنی نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر معتکف نے مباشرت کی تو اس کا اعتکاف

فاسد ہو جائے گا۔ ایک دوسری جگہ امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی ہمبستری سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا جس سے حد واجب ہوتی ہو (یعنی اپنی بیوی یا لونڈی سے ہمبستری کی صورت میں اعتکاف فاسد نہیں ہوگا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں مباشرت سے مراد اس کے مجازی معنی یعنی ہمبستری ہیں۔ ہاتھ سے لمس یا بوسہ وغیرہ مراد نہیں ہے۔ اسی طرح امام ابویوسف کا قول ہے کہ قولِ باری (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) میں مباشرت جماع پر محمول ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ مباشرت سے مراد نکاح یعنی جماع ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ جب معتکف جماع کرے گا تو اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔

ضحاک کا قول ہے کہ لوگ اعتکاف کی حالت میں بھی بیویوں سے ہمبستری کر لیتے تھے حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تُبَاشِرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ) قتادہ کہتے ہیں کہ لوگ جب اعتکاف کرتے تو کوئی نہ کوئی آدمی مسجد سے نکل کر گھر پہنچ جاتا اور ہمبستری سے فارغ ہو کر واپس مسجد آجاتا۔ اللہ تعالیٰ نے درج بالا آیت کے ذریعے لوگوں کو اس سے منع فرما دیا۔

درج بالا اقوال کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ سلف نے آیت سے معنی مراد جماع ہی سمجھا ہے۔ لمس یا مباشرت بالید نہیں سمجھا۔ بغیر شہوت کے مباشرت کی اباحت پر زہری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انہوں نے عروہ کے واسطے سے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں ہوتے تو آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں میں کنگھی کر دیتیں کنگھی کرنے کی صورت میں لامحالہ حضرت عائشہؓ کا ہاتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے جسم مبارک کو لگتا ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ شہوت کے بغیر مباشرت معتکف کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

نیز جب یہ ثابت ہو گیا کہ جماع کی ممانعت کے لحاظ سے اعتکاف روزے کے معنی میں ہے اور چونکہ روزے میں شہوت کے بغیر لمس بالید اور بوس و کنار کی اجازت ہے بشرطیکہ اپنے جذبات پر قابو ہو اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایات کے ذریعے اس کا ثبوت ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ معتکف کے لیے بھی شہوت کے بغیر بوس و کنار کی اجازت ہو اور چونکہ روزے کی حالت میں شہوت کے تحت بوس و کنار اور ہم آغوشی کی ممانعت ہے اس لیے اعتکاف کی صورت میں بھی ان دونوں کا یہی حکم ہونا چاہیے۔

اسی طرح چونکہ روزے کی صورت میں مباشرت کی وجہ سے شہوت کے تحت انزال سے

روزہ ٹوٹ جاتا ہے اس لیے اعتکاف کی صورت میں شہوت کے تحت انزال کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ روزہ اور اعتکاف دونوں کا اس لحاظ سے یکساں درجہ ہے کہ دونوں میں جماع پر پابندی ہے لیکن جماع کے دواعی یا آمادہ کرنے والی باتوں مثلاً خوشبو اور لباس وغیرہ پر پابندی نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ محرم اگر بوسہ لے لے تو اس پر دم یعنی قربانی واجب ہو جاتی ہے خواہ اسے انزال نہ بھی ہو تو یہی رویہ معتکف کے لیے کیوں نہیں اپنایا گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ احرام اعتکاف کے لیے اصل نہیں ہے۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ احرام میں جماع اور اس کے دواعی مثلاً خوشبو وغیرہ ممنوع ہیں۔ اس طرح سلے ہوئے کپڑے، سر ڈھانپنا اور شکار کرنا سب ممنوع ہیں۔ لیکن جماع کے سوا باقی باتیں اعتکاف کی حالت میں ممنوع نہیں ہیں۔

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ احرام اعتکاف کے لیے اصل نہیں ہے اور جہاں تک احکام کا تعلق ہے احرام میں ممانعت کے احکام زیادہ ہیں۔ چونکہ محرم کے لیے بیوی کے ساتھ اختلاط اور ہم آغوشی کی ممانعت تھی۔ اور اس نے مباشرت کے ذریعے اس کا ارتکاب کر لیا اس لیے اس پر دم یعنی جرمانہ کے طور پر قربانی واجب ہو گئی خواہ اسے انزال نہ بھی ہوا ہو۔ اس لیے کہ اس نے ممنوع طریقے سے استمتاع کیا یعنی حظِ جنسی اٹھایا اس لیے یہ خوشبو اور لباس سے لطف اندوز ہونے کے مشابہ ہو گیا اس بنا پر اس پر دم کا وجوب ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر مباشرت کی بنا پر خواہ انزال ہو جائے اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہونا چاہیئے جس طرح احرام فاسد نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے جو کچھ کہا اس سے ہم نے اعتکاف کے فاسد ہونے کی علت قرار نہیں دی کہ ہم پر اس کی علت کا لزوم ہو جائے اور جہاں یہ علت پائی جائے وہ حکم بھی ضرور پایا جائے ہم نے تو معتکف کے اعتکاف کو مباشرت کی وجہ سے انزال کی بنا پر فاسد قرار دیا جس طرح کہ ایسی صورت میں ہم اس کے روزے کو بھی فاسد قرار دیتے ہیں۔

جہاں تک احرام کے فاسد ہو جانے کا تعلق ہے تو اس کی صورت صرف یہ ہے کہ عورت کے اندام نہانی میں جنسی عمل کیا جائے اس کے سوا احرام کے باقی تمام ممنوعہ افعال کے ارتکاب سے احرام فاسد نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ لباس، خوشبو اور شکار یہ تمام باتیں احرام میں ممنوع ہیں لیکن اگر ان کا ارتکاب ہو جائے تو اس سے احرام فاسد نہیں ہوتا۔ اس بنا پر احرام اس لحاظ سے

اعتکاف اور روزے سے بڑھ کر ہے کہ اس میں ممانعات کی موجودگی میں باقی رہنے کے مواقع زیادہ ہیں۔ آپ دیکھ سکتے ہیں کہ بعض چیزیں جو روزے میں ممنوع ہیں وہ روزے کو فاسد بھی کر دیتی ہیں مثلاً اکل وشرب وغیرہ اسی طرح اعتکاف کی بعض محظورات اسے فاسد کر دیتی ہیں۔ اس بنا پر ہم کہتے ہیں کہ اگر اعتکاف کی حالت میں مباشرت کی وجہ سے انزال ہو گیا تو روزے کی طرح اعتکاف بھی فاسد ہو جائے گا اور اگر مباشرت سے انزال نہ ہو تو ایسی مباشرت کا اعتکاف کو فاسد کرنے میں کوئی دخل نہیں ہو گا جس طرح روزہ فاسد کرنے میں اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

فقہائے امصار کا معتکف کے متعلق بہت سے مسائل میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اعتکاف واجب کی صورت میں معتکف رات اور دن کسی وقت بھی حاجات ضروریہ مثلاً بول و براز اور جمعہ کی نماز وغیرہ کے سوا مسجد سے باہر نہیں جائے گا۔ مریض کی عیادت یا جنازہ میں شمولیت کے لیے بھی نہیں جائے گا۔ ان کا قول ہے کہ خرید و فروخت، گفتگو اور ایسے مشاغل میں کوئی حرج نہیں جو گناہ کے نہ ہوں۔ اسی طرح وہ شادی بھی کر سکتا ہے۔ گفتگو سے پرہیز کرتے ہوئے خاموشی اختیار کر لینا ضروری نہیں ہے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔

ابن وھب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ معتکف تجارت وغیرہ نہیں کرے گا بلکہ اپنے اعتکاف میں مشغول رہے گا۔ البتہ اس میں کوئی حرج نہیں اگر وہ اپنے پیشے، اپنے خاندان والوں کی فلاح و بہبود، اپنے مال کی فروخت وغیرہ کے متعلق ہدایات دے، یا خفیف طور پر مشغول کر دینے والا کوئی کام کر لے۔ امام مالک نے فرمایا کہ کوئی شخص اس وقت تک معتکف نہیں کہلائے گا جب تک وہ ان امور سے اجتناب نہ کرے جن سے ایک معتکف کو اجتناب کرنا چاہیئے۔ اگر معتکف حالت اعتکاف میں شادی کر لے تو اس میں کوئی حرج نہیں البتہ ہمبستری نہیں کر سکتا۔

ابن القاسم نے امام مالک سے یہ نقل کیا ہے کہ معتکف کسی مصیبت زدہ کی تعزیت کے لیے نہیں کھڑا ہو گا اور مسجد میں ہونے والی شادی کی محفل میں شریک نہیں ہو گا۔ لیکن اگر شادی کی محفل اس کے اعتکاف کے لیے مخصوص جگہ میں منعقد ہو تو مجھے اس میں کوئی حرج نظر نہیں آتا۔ البتہ وہ شادی کرنے والے کو مبارک باد دینے کے لیے کھڑا نہیں ہو گا۔ اسی طرح علمی مجلس میں شرکت کی مشغولیت اختیار نہیں کرے گا اور نہ ہی علمی مجلس میں کسی علم کو ضبطِ کتابت میں لائے گا۔ آپ نے اسے مکروہ سمجھا ہے۔ خفیف انداز میں خرید و فروخت کر سکے گا۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ معتکف مریض کی عیادت کرے گا، جمعہ کی نماز کے لیے جائے گا

اور ایسے کام جنہیں مسجد میں سرانجام دینا اچھا نہیں لگتا وہ اپنے گھر جاکر سرانجام دے گا۔ وہ کسی چھت کے نیچے نہیں جائے گا یعنی کسی گھر میں داخل نہیں ہوگا اِلّا یہ کہ اس کی گذرگاہ چھت کے نیچے سے ہو، گھر جاکر اہلِ خانہ کے ساتھ نہیں بیٹھے گا بلکہ کھڑے کھڑے یا چلتے پھرتے انہیں ان کی ضروریات کے متعلق ہدایات دے گا۔ خرید و فروخت نہیں کرے گا۔ اگر کسی چھت کے نیچے چلا گیا تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ اگر معتکف کسی ایسے گھر میں داخل ہوگیا جو اس کی گذرگاہ نہ ہو یا جماع کرلیا تو اس کا اعتکاف باطل ہوجائے گا۔ وہ جنازہ میں شامل ہوسکتا ہے۔ مریض کی عیادت کرسکتا ہے اور جمعہ کی نماز کے لیے جاسکتا ہے۔ وضو کرنے کے لیے بھی مسجد سے باہر جاسکتا ہے اور مریض کے گھر میں بھی داخل ہوسکتا ہے البتہ خرید و فروخت مکروہ ہوگی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ زہری نے سعید بن المسیب اور عروہ بن الزبیر کے واسطے سے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ معتکف کے لیے یہ سنت ہے کہ وہ صرف انسانی ضرورت کے لیے مسجد سے باہر نکلے۔ وہ جنازہ میں شریک نہیں ہوگا، نہ ہی مریض کی عیادت کرے گا اور نہ ہی عورت کو ہاتھ لگائے گا یا مباشرت یعنی ہم آغوشی اختیار کرے گا۔ سعید بن المسیب اور مجاہد سے منقول ہے کہ معتکف مریض کی عیادت نہیں کرے گا، کسی دعوت میں نہیں جائے گا اور جنازے میں شریک نہیں ہوگا۔

مجاہد نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ معتکف کے لیے مریض کی عیادت اور جنازے میں شرکت ضروری نہیں ہے۔ یہ وہ روایتیں ہیں جو معتکف کے متعلق سلف اور تابعین سے منقول ہیں۔ ان حضرات کے سوا دوسرے حضرات سے ان کے برعکس روایتیں منقول ہیں۔ ابواسحاق نے عاصم بن ضمرہ کے واسطے سے حضرت علیؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ معتکف جمعہ کی نماز، مریض کی عیادت اور جنازے میں شرکت کے لیے جاسکتا ہے۔ اسی قسم کی روایت حسن، عامر اور سعید بن جبیر سے بھی منقول ہے

سفیان بن عیینہ نے عمار بن عبداللہ بن یسار سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ آپ معتکف کے باہر جانے اور خرید و فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔

ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی ہے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک

سے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے عروہ بن الزبیر سے، انہوں نے عمرہ بنت عبدالرحمٰن سے اور انہوں نے حضرت عائشہ رضؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب اعتکاف کرتے تو میری طرف سر کر دیتے اور میں آپ کے بالوں میں کنگھی کر دیتی۔ آپ گھر میں قضائے حاجت کے سوا داخل نہیں ہوتے تھے۔

یہ حدیث اس بات کی مقتضی ہے کہ معتکف کو انسانی حاجت کے سوا باہر نکلنے کی ممانعت ہے۔ جیساکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اعتکاف اور اعتکاف کے افعال موردِ بیان میں وارد ہوئے ہیں اور آپ کا جو فعل مورد بیان میں وارد ہو وہ وجوب کے طور پر ہوتا ہے۔ ہم نے یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل بیان کیا ہے وہ معتکف کو باہر نکلنے کی ممانعت کرتا ہے اِلّایہ کہ انسانی حاجت لاحق ہو جائے جس سے مراد بول و براز کی حاجت ہے۔

اب جبکہ اعتکاف کی شرط مسجد میں قیام ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اعتکاف کے ذکر کے ساتھ اپنے اس قول میں مقرون کر دیا ہے کہ (وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) تو اب یہ واجب ہو گیا کہ وہ حاجت انسانی مثلاً بول و براز کی ضرورت اور فرض جمعہ کی ادائیگی کے سوا اور کسی کام کے لیے مسجد سے باہر نہ نکلے۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ اس نے اپنے اوپر اعتکاف کی نفلی عبادت لازم کر کے ترک جمعہ کا ارادہ کیا ہو جو کہ اس پر فرض ہے اس لیے شہودِ جمعہ اس کے اعتکاف سے مستثنیٰ سمجھا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) میں اس پر دلالت نہیں ہو رہی ہے کہ اعتکاف کی شرط مسجد میں مستقل قیام ہے۔ اس لیے کہ آیت صرف اس حالت کا ذکر ہے جس میں اعتکاف کرنے والوں کو ہونا چاہیئے اور اسی حیثیت کے ساتھ جماع کی ممانعت کو متعلق کر دیا گیا ہے لیکن آیت میں حالتِ اعتکاف میں مسجد سے باہر جانے کی ممانعت پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال دو وجوہ سے درست نہیں ہے۔ اوّل یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ معتکف کے لیے جماع کی ممانعت کا تعلق اس کے مسجد میں ہونے کے ساتھ نہیں ہے۔ اس لیے کہ اہلِ علم کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اعتکاف کی حالت میں کوئی شخص گھر پر بھی اپنی بیوی کے ساتھ ہمبستری نہیں کر سکتا۔ ہم نے سلف سے یہ بات نقل کی ہے کہ آیت کا نزول ان لوگوں کے متعلق ہوا تھا جو اعتکاف کی حالت میں مسجد سے

نکل کر گھر چلے جاتے اور بیویوں کے ساتھ ہمبستری کر لیتے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی تو اس سے یہ ثابت ہوگیا کہ اس مقام پر مسجد کا ذکر جماع کی ممانعت کے سلسلے میں نہیں ہوا بلکہ یہ بیان کرنے کے لیے ہوا کہ یہ اعتکاف کی شرط ہے اور اس کا ایک وصف ہے جس کے بغیر اعتکاف درست نہیں ہوتا۔ دوم یہ کہ لغت میں اعتکاف کے معنی کسی جگہ ٹھہرے رہنے کے ہیں پھر اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمادیا۔

اس بنا پر لبث یعنی ٹھہرے رہنا لامحالہ اس کے مفہوم میں داخل ہے اگرچہ اس کے ساتھ اور معانی کا بھی اضافہ کر دیا گیا جن کے لیے یہ لفظ لغت میں بطور اسم استعمال نہیں ہوتا تھا جس طرح کہ صوم ہے جس کا لغوی معنی امساک ہے پھر اس لفظ کو شریعت میں دوسرے معانی کی طرف منتقل کر دیا گیا جس سے یہ بات ختم نہیں ہوئی کہ امساک صوم کی ایک شرط نہ ہو اور اس کی ایک وصف نہ ہو جس کے بغیر روزہ درست نہیں ہوتا۔

درج بالا بیان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اعتکاف مسجد میں ٹھہرنے کا نام ہے جس کی بنا پر یہ واجب ہوگیا کہ معتکف قضائے حاجت یا شہود جمعہ کے سوا اور کسی کام کے لیے مسجد سے باہر نہ جائے چونکہ جمعہ فرض ہے اس لیے وہ اس کی خاطر نکل سکتا ہے اس استدلال کی توثیق سنت سے بھی ہوتی ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

رہ گئی بیمار کی عیادت یا جنازے میں شمولیت تو چونکہ ان دونوں کی فرضیت متعین نہیں ہے اس لیے معتکف کے لیے ان کی خاطر مسجد سے باہر جانا جائز نہیں ہے۔ عبدالرحمٰن بن القاسم نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ اعتکاف میں مریض کے پاس سے گذر جاتے لیکن اس کی طرف مڑ کر نہیں ٹھہرتے بلکہ چلتے چلتے اس کا حال پوچھ لیتے۔ زھری نے عمرہ کے واسطے سے حضرت عائشہ سے بھی ان کے اسی قسم کے طریق کار کی روایت کی ہے۔

ہم نے جن حضرات کے اقوال نقل کیے ہیں ان سب کا جب اس پر اتفاق ہے کہ معتکف کے لیے مسجد سے باہر نکلنا جائز نہیں ہے کہ باہر نکل کر وہ نیکی کے کاموں مثلاً دوسروں کی ضروریات پوری کرنے اور اپنے اہل و عیال کے لیے تگ و دو کرنے میں جو کہ خود ایک نیکی ہے۔ مصروف ہو جائے تو اس سے یہ واجب ہوگیا کہ مریض کی عیادت کا بھی یہی حکم ہو۔

نیز جس طرح اسے دعوت میں شرکت نہیں کرنا چاہیے اسی طرح اسے مریض کی عیادت

بھی نہیں کرنی چاہیئے اس لیے کہ باہمی حقوق کے لحاظ سے ان دونوں باتوں کو یکساں حیثیت حاصل ہے آخر پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ کتاب اللہ، سنتِ رسول اور عقلی استدلال سے ہماری بات کی تائید ہوتی ہے۔

اگر کوئی شخص اس روایت سے استدلال کرے جو الھیاج خراسانی نے بیان کی ہے، انہیں عنبسہ بن عبد الرحمٰن نے عبد الخالق سے اور انہوں نے حضرت انس رضی اللہ عنہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المعتکف یتبع الجنازۃ ویعود المریض واذا خرج من المسجد قنع راسہ حتی یعود الیہ، معتکف جنازے کے ساتھ چلے گا اور مریض کی عیادت کرے گا اور جب مسجد سے باہر نکلے گا تو واپس مسجد آنے تک اپنا سر ڈھانپے رکھے گا)۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت کی سند مجہول ہے اور یہ روایت زہری کے بواسطہ عمرہ حضرت عائشہؓ سے روایت کی معارض قرار نہیں دی جاسکتی جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ معتکف اگر چھت کے نیچے جائے گا یعنی کسی مکان میں داخل ہوگا تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا تو اس قول میں چھت کی تخصیص ایسی بات ہے جس کی تائید میں کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

چھت اور کھلی جگہ دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح معتکف کا کھلی جگہ اور صحرا میں ہونا اس کے اعتکاف کو باطل نہیں کرتا اسی طرح چھت کے نیچے ہونا بھی اس کے اعتکاف کو باطل نہیں کرتا۔ اگر نرازو اور اشیائے فروخت اپنے پاس منگوائے بغیر خرید و فروخت کرے تو اس میں فقہاء کے نزدیک کوئی حرج نہیں ہے۔

دراصل فقہاء کی اس اجازت کا مقصد زبانی طور پر خرید و فروخت ہے نہ کہ اشیائے فروخت اور نقدی وغیرہ اپنے پاس لاکر رکھ لینا ہے۔ زبانی خرید و فروخت کا جواز اس لیے ہے کہ یہ مباح ہے اور دوسرے مباح امور میں گفتگو اور کلام کی طرح ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے پورے دن سے رات تک خاموشی اختیار کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اب جب خاموشی ممنوع ہے تو وہ لامحالہ گفتگو کرنے پر مامور ہوگا۔ اس لیے اس لفظ کے تحت وہ تمام جائز گفتگو آجائے گی جو خاموشی کو توڑنے والی ہو۔

ہمیں ایک روایت محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن محمد المروزی نے، انہیں عبد الرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے، انہوں نے علیؓ بن الحسینؓ سے اور انہوں نے حضرت صفیہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف میں تھے، میں رات کے وقت آپ سے

ملاقات کے لیے آئی۔ میں نے آپ سے باتیں کیں اور پھر کھڑی ہو گئی اور جانے کے لیے واپس مڑی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم بھی مجھے رخصت کرنے کے لیے میرے ساتھ اٹھ کھڑے ہوئے۔

حضرت صفیہؓ کا گھر اسامہ بن زید کے احاطے میں تھا۔ اسی دوران دو انصاری آپ کے پاس سے گذرے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیکھ کر رکنے کے لیے کہا اور فرمایا کہ "یہ خاتون صفیہ بنت حیی ہے"۔ یہ سن کر دونوں بول اٹھے: "اللہ کے رسول، سبحان اللہ!" (یعنی آپ کو اس وضاحت کی کیا ضرورت تھی؟ کیا نعوذ باللہ ہمارے دل میں آپ کے متعلق کوئی خیال گذر بھی سکتا تھا!) یہ سن کر آپ نے ان دونوں کو تسلی دیتے ہوئے فرمایا: "اصل بات یہ ہے کہ تمہارے دل و دماغ میں شیطان کا گذر اس طرح ہوتا ہے جیسے دوران خون کا، اس لیے مجھے یہ خدشہ پیدا ہو گیا کہ کہیں شیطان تم دونوں کے دلوں میں کوئی وہم یا شر نہ پیدا کر دے" (اسی لیے میں نے یہ وضاحت کی)۔

معتکف دوسروں سے گفتگو کر سکتا ہے۔

اس حدیث کی روشنی میں یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف کے دوران حضرت صفیہؓ سے گفتگو میں مشغول رہے۔ پھر مسجد کے دروازے تک ان کے ساتھ تشریف لے گئے۔ یہ چیز ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معتکف دوسروں کے ساتھ گفتگو میں مشغول نہیں ہو گا اور نہ ہی اپنی جگہ سے اٹھ کر مسجد میں منعقد ہونے والی شادی کی محفل میں شریک ہو گا۔

ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے سنائی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں سلیمان بن حرب اور مسدد نے، انہیں حماد بن زید نے ہشام بن عروہ سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں معتکف ہوتے۔ پھر حجرے کے درمیان سے اپنا سر مجھے پکڑا دیتے اور میں آپ کا سر اور پیر دھو دیتی جبکہ میں خود حیض کی حالت میں ہوتی۔

یہ حدیث کئی احکامات پر مشتمل ہے۔ مثلاً مسجد کے اندر ہوتے ہوئے سر دھونے کی اجازت معتکف کو شہوت کے بغیر لمس اور مباشرت کی اجازت اور اعتکاف کی حالت میں سر دھونے کی اجازت، چونکہ سر دھونا جسم کی اصلاح کے لیے ہوتا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ معتکف ہر وہ کام کر سکتا ہے جس میں اس کے جسم کی بھلائی مقصود ہو۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ وہ

ہر ایسے کام میں مشغول ہو سکتا ہے جس میں اس کے مال کی بھلائی مقصود ہو جس طرح اس کے لیے اپنے جسمانی اصلاح کے کام میں مشغول ہونا مباح ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (قتال المؤمن کفر وسبابه فسق و حرمة ماله کحرمة دمه، مومن کے ساتھ جنگ کفر اور اس کے ساتھ گالم گلوچ فسق ہے اور اس کے مال کی حرمت اس کے خون یعنی جان کی حرمت کی طرح ہے) ماقبل کی حدیث کی دلالت اس حکم پر بھی ہو رہی ہے معتکف کو تزئین کی اجازت ہے اس لیے کہ بالوں میں کنگھی کرنا زینت اور آرائش کا حصہ ہے۔

یہ حدیث اس مسئلے پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جو شخص مسجد کے اندر ہو اور وہ اپنا سر باہر نکال کر کسی سے دھلوائے تو وہ شخص مسجد کے اندر سر دھونے والا خیال کیا جائے گا۔ اس مسئلے کا عملی طور پر اثر اس صورت میں پڑے گا جبکہ کوئی شخص یہ قسم اٹھا لے کہ وہ فلاں شخص کا سر مسجد میں نہیں دھوئے گا۔ پھر اگر وہ اس کا سر مسجد سے باہر نکال کر دھو لے جبکہ دھونے والا مسجد سے باہر ہو تو ایسی صورت میں سر دھونے والا حانث ہو جائے گا۔

دراصل اس قسمیہ فقرے میں مغسول یعنی جس کا سر دھویا گیا اس کی جگہ کا اعتبار کیا گیا ہے سر دھونے والے کی جگہ اور مقام کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے دھونے کا عمل اسی وقت مکمل ہو گا جب مغسول کا وجود ہو گا۔ اسی بنا پر فقہاء کا قول ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کو مسجد میں نہیں ماروں گا تو اس قسمیہ فقرے میں مضروب کے وجود کا مسجد میں پایا جانا ضروری ہے، ضارب کے وجود کا نہیں۔

یہ حدیث حائضہ کے ہاتھ اور اس کے جوٹھے کی طہارت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا حیض اس کے جسمانی طہارت کے لیے مانع نہیں ہو سکتا، یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہے جس میں آپ نے فرمایا (لیس حیضتك فی یدك، تیرا حیض تیرے ہاتھ میں نہیں ہے)۔ واللہ اعلم!

حاکم کے حکم سے حلال ہونے اور نہ ہونے والے امور

ارشادِ باری ہے (وَلَا تَاْکُلُوْا اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ وَ تُدْلُوْا بِھَا اِلَی الْحُکَّامِ لِتَاْکُلُوْا فَرِیْقًا مِنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ، اور تم لوگ نہ تو آپس میں ایک دوسرے کا مال ناروا طریقے سے کھاؤ اور نہ حاکموں کے آگے ان کو اس غرض کے لیے پیش کرو کہ تمھیں دوسروں کے مال کا کوئی حصہ قصداً ظالمانہ طریقے سے کھانے کا موقع مل جائے۔

اس سے مراد ـــــ واللہ اعلم ـــــ یہ ہے کہ تم میں سے بعض بعض کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھائے جیسا کہ ارشادِ باری ہے۔ (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَکُمْ، آپس میں ایک دوسرے کو قتل نہ کرو) نیز (وَلَا تَلْمِزُوْا اَنْفُسَکُمْ، اور ایک دوسرے پر عیب نہ لگاؤ) ان دونوں آیتوں میں "اَنْفُسَکُمْ" سے مراد "آپس میں بعض بعض کو" یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (اموالکم واعراضکم علیکم حرام، تمھارا مال اور تمھاری عزت و آبرو تم پر حرام ہیں) اس سے مراد یہ ہے کہ تم میں سے ایک دوسرے کا مال اور ایک دوسرے کی عزت و آبرو تمھارے لیئے حرمت کی چیزیں ہیں۔

ناجائز طریقے سے مال کھانے کی دو صورتیں ہیں اوّل یہ کہ ظلم و جبر کے ذریعے یا چوری، خیانت اور غصب کے ذریعے یا اسی قسم کے کسی اور ہتھکنڈے کے ذریعے کسی کا مال ہتھیا لینا۔ دوم یہ کہ ممنوعہ طریقوں مثلاً قمار بازی، گانے بجانے یا کھیل تماشوں یا نوحہ خوانی کی اجرت کے طور پر یا شراب سور اور آزاد شخص کی قیمت کے طور پر حاصل کیا جائے، یا ایسی چیز کی ملکیت حاصل کر لی جائے جس کا جواز نہ ہو اگرچہ مالک اس چیز کو برضا و رغبت اس کی ملکیت میں دے دے۔

آیت میں ان تمام صورتوں سے حاصل شدہ مال کے اکل پر پابندی لگا دی گئی ہے اور اسے ممنوع قرار دے دیا گیا ہے۔ ارشادِ باری (وَتُدْلُوْا بِھَا اِلَی الْحُکَّامِ) کا تعلق ان صورتوں سے ہے

جنہیں حاکم کے سامنے پیش کیا جائے اور پھر حاکم ان کے متعلق ظاہری طور پر فیصلہ کر دے تاکہ یہ حلال ہو جائیں جبکہ وہ فریق جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو اسے معلوم ہو کہ وہ اس مال کا حق دار نہیں ہے اور فیصلہ غلط ہوا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے یہاں واضح فرما دیا کہ حاکم کے فیصلے سے ایسے مال کو اپنے قبضے میں کر لینا مباح نہیں ہوگا۔

اس طرح اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے کھانے سے ڈانٹ کر روک دیا۔ پھر ہمیں یہ بتا دیا کہ اگر حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں اس قسم کا مال کسی کے قبضے میں آ جائے تو وہ بھی ناجائز اور باطل مال کے زمرے میں آئے گا اور جس کا لینا ممنوع ہوگا۔ ایک دوسری آیت میں ارشاد فرمایا (یَآ اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَاْکُلُوْآ اَمْوَالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْبَاطِلِ اِلَّآ اَنْ تَکُوْنَ تِجَارَۃً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْکُمْ اے ایمان والو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ، البتہ باہمی رضامندی سے لین دین ہونا چاہیئے)

ماقبل کی صورتوں سے اس صورت کو مستثنیٰ قرار دیا جو باہمی رضامندی سے تجارت یعنی لین دین کی شکل میں ہو۔ اس صورت کو باطل قرار نہیں دیا۔ یہ جائز تجارت کی صورت ہے۔ ممنوع تجارت کی نہیں۔ جن آیتوں کی ہم نے تلاوت کی ہے وہ اس مسئلے کی اصل ہیں کہ اگر حاکم کسی شخص کے حق میں کسی ایسے مال کا فیصلہ دے دے جو حقیقت میں اس کا نہ ہو تو حاکم کے اس فیصلے سے اس شخص کو وہ مال اپنے قبضے میں لے لینا درست نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث مروی ہیں اور یہ چیز سنت سے ثابت ہے۔ ہمیں عبدالباقی بن قانع نے، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں حمیدی نے، انہیں عبدالعزیز بن ابی حازم نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے، انہوں نے حضرت عبداللہ بن رافع ؓ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہ ؓ سے روایت کی۔ آپ فرماتی ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تھی۔ دو شخص میراث اور ختم شدہ چیزوں کی ملکیت کا جھگڑا لے کر حضور کی خدمت میں آئے۔

آپ نے دونوں سے فرمایا (انما اقضی بینکما برأی فیما لم ینزل علی فیہ ۔ فمن قضیت لہ بحجۃ اراھا فاقتطع بھا قطعۃ ظلما فانما یقتطع قطعۃ من النار یاتی بھا اسطاماً یوم القیمۃ فی عنقہ، میں تم دونوں کے درمیان اپنی رائے سے ان باتوں کے متعلق فیصلہ کروں گا جن کے بارے میں مجھ پر کوئی وحی نازل نہیں ہوئی، اب میں جس شخص کی دلیل سے متاثر ہو کر اس کے حق میں فیصلہ کر دوں گا اور از روئے ظلم اس کا ایک ٹکڑا اس کے حوالے کر دوں گا تو درحقیقت وہ

جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر لے لے گا جسے وہ قیامت کے دن اپنے گلے میں آگ ہلانے کی کریلنی کی شکل میں ڈال کر آئے گا)۔

یہ سن کر دونوں رونے لگے اور ہر ایک نے یہ کہا کہ اے اللہ کے رسول! میرا حق اسے مل جائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا (لا، ولکن اذھبا، فتوخیا للحق ثم استھما ولیحلل کل واحد منکما صاحبہ، نہیں بات اس طرح نہیں بنے گی، تم جاؤ اور حق کی تلاش کرو اور پھر قرعہ اندازی کے ذریعے اسے آپس میں تقسیم کر لو اور تم دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو بری الذمہ قرار دے دے)۔

اس حدیث کا مفہوم قرآن مجید کے نص کے مفہوم کے مطابق ہے کہ کسی شخص کے حق میں کسی مال کی ملکیت کے حاکم کا فیصلہ اس پر اس کے قبضہ کو مباح نہیں کرتا اگر حقیقت میں وہ اس کا مال نہ ہو۔ یہ حدیث کئی دوسرے معانی پر بھی مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے امور میں اپنی رائے اور اجتہاد سے فیصلے کرتے تھے۔ جن کے متعلق وحی نازل نہ ہوتی۔ اس لیے کہ اس حدیث میں آپ نے یہ فرمایا (اقضی بینکما برأی فیما لم ینزل علی فیہ، میں تمہارے درمیان اس معاملے میں جس کے متعلق وحی نازل نہیں ہوئی اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا)۔

دوسری بات یہ کہ حاکم فیصلہ کرنے میں صرف ظاہری حالت پر سوچ بچار کا مکلف ہوتا ہے۔ پوشیدہ باتوں کے متعلق معلومات حاصل کرنے کا مکلف نہیں ہوتا جن کا علم اللہ کو ہوتا ہے۔ اس حدیث میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ جن امور میں اجتہاد جائز ہے۔ ان میں ہر مجتہد مصیب یعنی درست رائے والا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ صرف اسی حکم یا رائے کا مکلف ہوتا ہے جس پر وہ اپنے اجتہاد کے نتیجے میں پہنچا ہو۔

آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں شخصوں کو یہ بتا دیا کہ ظاہری طور پر آپ کا فیصلہ درست ہے اگرچہ حقیقی طور پر معاملہ اس کے برعکس ہی کیوں نہ ہو۔ ساتھ ہی ساتھ آپ نے اس شخص کو جس کے حق میں فیصلہ ہوا تھا یہ اجازت نہیں دی کہ وہ مال پر قبضہ کر لے

اس حدیث میں اس پر بھی دلالت ہے کہ حاکم کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کسی انسان کو کوئی مال دینے کا حکم دے دے اگرچہ اس انسان کے لیے اس مال کا لے لینا جائز نہیں ہو گا جبکہ اسے یہ علم ہو کہ وہ اس کا حق دار نہیں ہے۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اقرار کے بغیر بھی فریقین میں صلح ہو سکتی ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں سے کسی نے دوسرے کے حق کا اقرار نہیں کیا

تھا۔ صرف اپنے ساتھی کے حق میں مال سے دست برداری کا اظہار کیا تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح کرنے اور مال کو آپس میں تقسیم کر لینے کا حکم دیا تھا۔

حدیث میں لفظ استہام آیا ہے جس کے معنی قرعہ اندازی کے ذریعے آپس میں تقسیم کر لینے کے ہیں۔ حدیث کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر زمین وغیرہ دو شخصوں کے قبضے میں ہو اور ان میں سے ایک اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے تو تقسیم واجب ہو جاتی ہے۔ نیز حاکم اس کی تقسیم کا حکم صادر کرے گا۔

حدیث سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ مجاہیل یعنی نامعلوم اشیاء کے حق سے بری الذمہ قرار دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی مجہول اور نامعلوم مواریث کے متعلق خبر دی گئی تھی جس کا نشان بھی باقی نہیں تھا لیکن اس کے باوجود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ ایک دوسرے کو بری الذمہ قرار دیں۔

اگر حدیث میں ذکر نہ بھی ہوتا کہ یہ ایسی مجہول اور نامعلوم مواریث ہیں جن کا نشان مٹ چکا ہے پھر بھی آپ کا قول (ولیحلل کل واحد منکما صاحبہ، تم دونوں میں سے ہر شخص دوسرے کو بری الذمہ قرار دے دے) مجاہیل کے حق سے بری الذمہ قرار دینے کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے کہ لفظ میں عموم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے ان مواریث میں معلوم اور نامعلوم کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ حدیث سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم کے حکم کے بغیر بھی دونوں شریک تقسیم پر رضامند ہو سکتے ہیں۔

ایک اور دلالت بھی موجود ہے کہ اگر کسی شخص کا کسی پر کوئی حق ہو اور وہ اپنا حق اسے ہبہ کر دے یعنی اسے بخش دے، لیکن دوسرا شخص اسے قبول نہ کرے تو یہ ہبہ درست نہیں ہوگا۔ اور اس حق کی ملکیت ہبہ کرنے والے کو لوٹ آئے گی۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کے کیئے ہوئے ہبہ کو رد کر دیا تھا اور اپنا حق دوسرے کو دے دیا تھا اور چونکہ اس بارے میں اعیان (موجود اشیاء) اور دیون (قرض کی رقموں) کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا اس لیے ضروری ہے کہ برأت ذمہ اور ہبہ کے رد ہو جانے کی صورت میں ان دونوں کو کالعدم قرار دیئے جانے میں اعیان اور دیون سب کا حکم یکساں ہو۔

حدیث میں اس پر دلالت ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "میرے مال میں سے فلاں کے لیے ہزار درہم ہیں" تو اس کا یہ قول ہبہ ہوگا۔ اپنے اوپر کسی کے حق کا اقرار نہیں ہوگا، اس لئے کہ

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں میں سے کسی ایک کے اس قول کو کہ "جو میرا حق ہے وہ اس کا ہے" اقرار قرار نہیں دیا کیونکہ اگر اسے اقرار قرار دیا جاتا تو یہ اس کے ذمہ آجاتا اور پھر اس کے بعد انہیں صلح کرنے اور ایک دوسرے کو بری الذمہ ٹھہرانے نیز تقسیم کی ضرورت پیش نہ آتی۔

ہمارے اصحاب کا اس شخص کے متعلق یہی قول ہے جو یہ کہے کہ "میرے مال میں سے فلاں کے لیے ہزار درہم ہیں" حدیث میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حق کی موافقت کے لیے تحرّی (جستجو اور سوچ بچار) اور اجتہاد جائز ہے اگرچہ وہ یقینی نہ بھی ہو۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا (وتوخیا للحق، حق کی جستجو اور تلاش کرو) یعنی تم دونوں جستجو اور کوشش کرو۔

یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حاکم کو اگر مصلحت نظر آئے تو مقدمہ کے فریقین کو صلح کے لیے واپس کر سکتا ہے، اور یہ کہ فریقین کو وہ فیصلہ حاصل کرنے پر مجبور نہ کرے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ کا قول ہے: "مقدمہ کے فریقین کو واپس کر دو تاکہ یہ صلح کر لیں"۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن کثیر نے، انہیں سفیان نے ہشام بن عروہ سے، انہوں نے اپنے والد عروہ سے، انہوں نے زینب بنت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (انما انا بشر، وانکم تختصمون الیّ ولعل بعضکم ان یکون الحن بحجتہ من صاحبہ فاقضی لہ علی نحو ما اسمع منہ فمن قضیت لہ من حق اخیہ بشیٔ فلا یاخذ منہ شیئًا فانما اقطع لہ قطعۃ من النار، میں بھی ایک انسان ہوں تم میرے سامنے اپنے جھگڑے پیش کرتے ہو۔ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنی دلیل زیادہ بہتر طریقے سے پیش کرے اور میں اس کی بات سننے کے بعد اس کے حق میں اسی کے مطابق فیصلہ دے دوں، سنو، میں جس شخص کو اس کے بھائی کا حق دے دوں تو وہ ہرگز اسے نہ لے ایسی صورت میں میں نے اسے جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دیا ہے)۔

ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں الربیع بن نافع نے، انہیں ابن المبارک نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے، انہوں نے حضرت ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام عبداللہ بن رافع سے اور انہوں نے حضرت ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ دو شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وراثت کا جھگڑا لے کر آئے ان دونوں کے پاس اپنے دعوؤں کے سوا کوئی گواہی اور دلیل نہیں تھی۔

اس کے بعد انہوں نے سابقہ حدیث کے الفاظ بیان کیے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی باتیں سن کر وہ دونوں رونے لگے اور دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ "میرا حق اسے مل جائے"۔ یہ سن کر

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (اما اذ فعلتما ما فعلتما فاقتسما وتوخیا الحق ثم استھما ثم تحالا، اچھا جو کچھ تم دونوں نے کرلیا سو کرلیا، اب اسے آپس میں تقسیم کرلو، حق کی جستجو کرو پھر قرعہ اندازی کے ذریعے آپس میں تقسیم کرنے کے بعد ایک دوسرے کو بری الذمہ قرار دے دو۔

یہ دونوں حدیثیں وہی مفہوم بیان کررہی ہیں جو ان سے پہلی حدیث کا ہے یعنی اگر حاکم کسی چیز کے متعلق کسی شخص کے حق میں فیصلہ دے بھی دے تو اس شخص کو اس چیز کے لینے کی ممانعت ہے جبکہ اسے یہ معلوم ہو کہ اس پر میرا حق نہیں ہے۔ ان دونوں حدیثوں کے کچھ اور فوائد ہیں۔ حدیث زینب بنت ام سلمہؓ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (اقضی لہ علی نحو مما اسمع، میں اس کی بات سن کر اسی کے مطابق اس کے حق میں فیصلہ دے دوں)۔

آپ کا یہ قول اقرار کرنے والے کے اس اقرار کے جواز پر دلالت کرتا ہے جو اپنی ذات پر کرے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بتادیا تھا کہ آپ ان سے سنی ہوئی بات کے مطابق فیصلہ کریں گے۔ اسی طرح یہ حدیث اس کا تقاضا کرتی ہے کہ حاکم گواہوں سے جو گواہی سنے اس کے مقتضیٰ کی روشنی میں فیصلہ کرے اور اپنے فیصلے اور اپنے حکم کے نفاذ میں گواہیوں کے ظاہری الفاظ کا اعتبار کرے۔

حدیث عبداللہ بن رافع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اقتسما وتوخیا الحق ثم استھما) اس استہام سے مراد وہ قرعہ اندازی ہے جو مال وترکہ وغیرہ کی تقسیم کے وقت کی جاتی ہے اس لیے اس حدیث سے تقسیم کے وقت قرعہ اندازی کے جواز پر بھی دلالت ہوگئی۔

اس باب کی ابتداء میں مذکورہ آیت کی رو سے اگر حاکم اپنے غلط فیصلے کے ذریعے کسی کو کوئی مال یا حق دلوا دے تو آیت میں اس شخص کو اس مال یا حق کے لینے کی ممانعت ہے جبکہ اسے خود معلوم ہو کہ یہ اس کا حق یا مال نہیں ہے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے پر اپنے حق کا دعوی کرے اور اس کی تائید میں ثبوت وغیرہ پیش کرکے اپنے حق میں فیصلہ کرالے تو اسے یہ حق لینا جائز نہیں ہوگا۔ اور جو چیز اس کے لیے پہلے ممنوع تھی اب حاکم کے فیصلے کی وجہ سے وہ اس کے لیے مباح قرار نہیں پائے گی۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر حاکم گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی عقد (مثلاً عقدِ نکاح، عقدِ بیع، عقدِ ہبہ وغیرہ) یا فسخِ عقد کا فیصلہ دے دے اور جس کے حق میں فیصلہ ہوا ہو اسے معلوم ہو کہ گواہ جھوٹے ہیں تو ایسی صورت میں اس کے فیصلے کا کیا بنے گا؟

امام ابوحنیفہ کا قول ہے کہ ثبوت کی بنیاد پر اگر حاکم کسی عقد یا فسخ عقد کا فیصلہ دے دے بشرطیکہ اس عقد کی ابتدا درست ہو، تو یہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا اور اس کی حیثیت اس عقد کی طرح ہوگی جسے فریقین نے باہمی رضامندی سے طے کرکے نافذ کرلیا ہو، خواہ اس مقدمے میں حاکم کے سامنے پیش ہونے والے گواہ جھوٹے ہی کیوں نہ ہوں۔

امام ابویوسف، امام محمد، اور امام شافعی کا قول ہے کہ حاکم کا حکم ظاہر میں بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ باطن میں۔ امام ابویوسف کا قول ہے کہ اگر حاکم میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ دے دے تو بیوی کے لیے نکاح کرنا درست نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کا شوہر اس سے قربت کرسکے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ کے قول کی طرح حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور شعبی سے بھی اقوال منقول ہیں۔ امام ابویوسف نے عمرو بن المقدام کے واسطے سے المقدام سے روایت کی ہے کہ قبیلے کے ایک شخص نے اپنے سے برتر حسب والی عورت کو نکاح کا پیغام بھیجا۔ عورت نے نکاح کرنے سے انکار کردیا اس شخص نے یہ دعویٰ کیا کہ اس عورت سے اس کا نکاح ہوچکا ہے اور حضرت علیؓ کے پاس مقدمہ پیش کرکے دو گواہ بھی لے آیا۔ عورت کہنے لگی کہ میں نے اس سے نکاح نہیں کیا ہے۔ حضرت علیؓ نے جواب میں فرمایا کہ ان دو گواہوں نے تمہارا نکاح کرادیا ہے اس لئے آپ نے اس نکاح کی درستی کا فیصلہ دے دیا۔

امام ابویوسف کہتے ہیں کہ مجھے شعبہ بن الحجاج نے زید سے ایک واقع کی روایت تحریر کی کہ دو شخصوں نے ایک شخص کے خلاف جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے۔ قاضی نے دونوں میں علیحدگی کرادی اور اس کے بعد ایک گواہ نے اس سے نکاح کرلیا شعبی نے کہا کہ یہ صورت جائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ایک غلام یہ کہہ کر فروخت کیا کہ اس میں کسی قسم کی کوئی بیماری نہیں ہے۔ خریدار یہ مقدمہ حضرت عثمانؓ کے پاس لے گیا حضرت عثمانؓ نے حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا کہ کیا تم قسم کھاسکتے ہو کہ تم نے یہ اس حالت میں فروخت نہیں کیا تھا کہ اس میں کوئی بیماری تھی جو تم نے خریدار سے چھپائی تھی؟

حضرت ابن عمرؓ نے قسم کھانے سے انکار کردیا۔ حضرت عثمانؓ نے یہ بیع منسوخ کردی حضرت ابن عمرؓ نے یہ غلام ایک اور شخص کے ہاتھ زیادہ قیمت پر فروخت کردیا۔ اس واقعے میں حضرت ابن عمرؓ نے غلام کی فروخت کو جائز قرار دیا حالانکہ انہیں علم تھا کہ اس فیصلے کا باطن یعنی اصل حقیقت اس کے ظاہر کے خلاف ہے اور اگر حضرت عثمانؓ کو بھی اس کے متعلق اسی طرح علم ہوتا جس طرح

حضرت ابن عمرؓ کو تھا تو آپ کبھی اس بیع کو نہ کرتے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر حاکم کسی عقد کو فسخ کر دے تو یہ واجب ہو جاتا ہے کہ چیز اصل مالک یعنی فروخت کنندہ کی ملکیت میں واپس آجائے۔ اگرچہ حقیقت یعنی باطن کے لحاظ سے معاملہ اس کے برعکس ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر حضرت ابن عباسؓ کی روایت دلالت کرتی ہے جو حضرت ہلال بن امیہ اور ان کی بیوی کے درمیان تنازعہ سے تعلق رکھتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کے درمیان لعان کرا کے فرمایا تھا کہ اگر اس کی بیوی کے ہاں بچہ فلاں فلاں شکل وصورت اور چہرے مہرے کا پیدا ہو گا تو وہ ہلال بن امیہ کا ہو گا اور اگر اس کی شکل وصورت کسی اور ڈھب کی ہو گی تو وہ شریک بن سحماء کے نطفے سے ہو گا جس کے ساتھ ناجائز تعلقات رکھنے کا اس عورت پر الزام لگایا گیا تھا۔

جب بچہ ناپسندیدہ صفت لے کر پیدا ہوا یعنی شکل وصورت سے وہ شریک کا بیٹا نظر آتا تھا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر "لعان کے سلسلے میں قسمیں نہ کھائی گئی ہوتیں تو پھر میں اس عورت سے نمٹ لیتا۔" آپ نے لعان کی بنا پر ان دونوں کے درمیان علیحدگی کو باطل نہیں کیا حالانکہ آپ کو علم ہو گیا تھا کہ عورت جھوٹی ہے اور مرد سچا ہے

یہ حدیث اس اصول کی بنیاد ہے کہ عقود اور فسخ عقود میں حاکم کا فیصلہ نافذ العمل ہو گا اگرچہ ان کی ابتدا بھی حاکم کے حکم کے ذریعے کیوں نہ ہوئی ہو۔

ایک اور پہلو سے بھی امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ حاکم گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر کسی عقد یا فسخ عقد کے اپنے فیصلے کو نافذ کرنے کا پابند ہے۔ بشرطیکہ گواہ ظاہری طور پر عادل ہوں یعنی بے راہ روی اور فسق وفجور کی وجہ سے بدنام نہ ہوں۔ اگر حاکم گواہوں کی گواہی کے بعد اپنا فیصلہ نافذ کرنے میں توقف کرے گا تو وہ گنہگار ہو گا اور اللہ کے حکم کا تارک قرار پائے گا۔

اس لیے کہ وہ صرف ظاہر کا مکلف ہے اور علم باطن کا جو اللہ کے ہاں پوشیدہ ہے مکلف نہیں ہے۔ اس لیے جب کسی عقد کے حق میں اس کا فیصلہ نافذ ہو جائے گا تو اس کی حیثیت اس عقد کی طرح ہو گی جس کی فریقین نے اپنے درمیان خود ابتدا کی ہو گی۔

اسی طرح جب وہ کسی عقد کے فسخ ہونے کا فیصلہ صادر کرے گا تو اس کی حیثیت اس فسخ

کی طرح ہوگی جو فریقین نے از خود اپنے درمیان کرلی ہوگی جب فریقین از خود کوئی عقد یا فسخ عقد کرلیں تو ان کا نفاذ اللہ کے حکم پر دونوں کی رضامندی کی بنیاد پر ہوتا ہے۔ یہی حیثیت حاکم کے حکم کی بھی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حاکم اگر غلاموں کی گواہی کی بنا پر کوئی فیصلہ دے گا تو گواہوں کی غلامی کا علم ہوجانے پر اس کا فیصلہ نافذ العمل نہیں ہوگا حالانکہ وہ اپنا فیصلہ نافذ کرانے کا پابند ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ غلاموں کی گواہی کی صورت میں حاکم کا فیصلہ اس لیے نافذ العمل نہیں ہوتا کہ غلامی ایک ایسی صفت ہے جس کی صحت کا ثبوت عدالتی فیصلے کے ذریعے ہوتا ہے یہی حال شرک اور حد قذف کا بھی ہے۔

اس بنا پر غلامی کی وجہ سے حاکم کے حکم کا فسخ ہونا درست ہوگیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ غلامی کے متعلق ثبوت مہیا کرنا اور عدالت میں مقدمہ لے جانا درست ہوتا ہے۔ اسی لیے ان اوصاف کے وجود کی بنا پر جن کا اثبات عدالتی فیصلے کی بنیاد پر درست ہوتا ہے، یہ جائز ہے کہ ان اوصاف کے مالک اشخاص کی گواہی پر حاکم کا حکم نافذ نہ ہو۔

لیکن فسق اور گواہ جھوٹے ہونے کی بنا پر گواہی کا ناقص ہوجانا تو یہ ایسے اوصاف نہیں ہیں جن کا اثبات عدالتی فیصلے کے ذریعے درست ہوتا ہے۔ نیز ان کے متعلق عدالتی چارہ جوئی بھی قابلِ قبول نہیں ہوتی اس لیے ان اوصاف کی بنا پر حاکم کے فیصلے کا نفاذ فسخ نہیں ہوتا۔

عقد اور فسخ عقد کے بارے میں عدالتی فیصلے کے نفاذ کے متعلق ہماری جو رائے ہے اس کی بنا پر ملک مطلق کے متعلق عدالتی فیصلے میں بھی وہی رائے ہونی چاہیے جبکہ اسے لے لینا ہم مباح نہیں سمجھتے اور ملک مطلق کے بارے میں عدالتی فیصلے کی بنا پر اسے لے لینا حلال نہیں سمجھتے تو یہ اعتراض ہم پر لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ اگر وہ ملکیت کا فیصلہ کرے گا تو پھر گواہوں کی گواہی میں ملکیت کی وجہ بیان کرنا بھی ضروری ہوگا۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ملکیت کی وجہ بیان کیے بغیر بھی گواہوں کی گواہی قابلِ قبول ہوگی۔ تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ حاکم جس بات کا فیصلہ کرے گا وہ تسلیم یعنی حوالگی اور سپرداری ہے اور حوالگی کا فیصلہ ملکیت کی منتقلی کا سبب نہیں بن سکتا اسی بنا پر وہ چیز مالک کی ملکیت میں باقی رہے گی۔

قولِ باری (لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ) اس بات پر

دلالت کرتا ہے کہ یہ حکم اس شخص کے متعلق ہے جسے یہ علم ہو کہ جو چیز حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں اسے مل رہی ہے اس پر اس کا کوئی حق نہیں ہے۔ لیکن جسے اس کا علم نہ ہو تو اس کے لیے حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں مال لے لینا جائز ہوگا جبکہ اس کا ثبوت مل جائے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر گواہی وغیرہ کی صورت بینہ قائم ہو جائے یعنی ثبوت مل جائے کہ فلاں کے مرحوم باپ کے اس فلاں شخص کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں یا یہ کہ فلاں گھر ترکے میں چھوڑ گیا ہے تو وارث کے لیے دعویٰ دائر کرنا جائز ہوگا اور حاکم کے فیصلے کے نتیجے میں اسے لے لینا جائز ہوگا۔ اگرچہ اسے اس کی صحت کے متعلق کوئی علم نہ ہو۔

اس لیے کہ اسے اس بات کا علم نہیں ہے کہ وہ باطل طریقے سے ایک چیز لے رہا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس شخص کی مذمت کی ہے جو یہ جانتا ہو کہ وہ باطل طریقے سے ایک چیز لے رہا ہے کیونکہ قول باری ہے (لِتَاْكُلُوْا فَرِيْقًا مِّنْ اَمْوَالِ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ)

عقود اور فسخ عقود میں حاکم کے حکم کے نفاذ پر ایک یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر حاکم کسی ایسے مسئلے میں جس کے متعلق فقہاء کی آراء مختلف ہوں کسی ایک فقیہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے گا تو اس کا فیصلہ نافذ العمل ہو جائے گا اور اسے رد کرنے کے لیے اجتہاد کی ہر گنجائش ختم ہو جائے گی۔ نیز جس فریق کے حق میں فیصلہ ہوا ہے اسے اس مال کو لے لینے کی اجازت ہوگی اور جس فریق کے خلاف فیصلہ ہوا ہے اسے اس چیز کی گنجائش نہیں ہوگی کہ وہ دوسرے فریق کو ایسا کرنے سے روک دے اگرچہ دونوں فریق کا مسلک اس کے خلاف ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً پڑوس کی بنا پر حق شفعہ یا ولی کے بغیر نکاح کا جواز وغیرہ مسائل جن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔

قول باری ہے (يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْاَهِلَّةِ ۭ قُلْ هِىَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ ۔ آپ سے چاند کے گھٹنے بڑھنے کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ کہہ دیجیے کہ یہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین اور حج کی علامتیں ہیں) پہلی تاریخ اور اس سے قریب کی تاریخوں کے چاند کو ہلال کہنے کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ کچھ عرصے تک مخفی رہنے کے بعد اس وقت اس کا ظہور ہوتا ہے۔ اسی سے اہلال بالحج کا محاورہ ہے جس کے معنی اظہار تلبیہ کے ہیں اسی طرح 'استہلال الصبی' ہے جس کا مطلب آواز یا حرکت کے ذریعے بچے کی زندگی کے آثار کا ظہور ہے۔

بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ 'اہلال' کا مطلب آواز بلند کرنا ہے اور 'اہلال الہلال' اسی

سے بنا ہے کیونکہ جب چاند نظر آجاتا ہے تو دیکھنے والوں کی آواز بلند ہوتی ہے لیکن پہلی بات زیادہ واضح اور ظاہر ہے۔

آپ دیکھتے نہیں کہ عرب کہتے ہیں" تهلّل وجهه "اس کا چہرہ دمک اٹھا یہ فقرہ اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ اس شخص کے چہرے پر خوشی اور مسرت کے آثار ہویدا ہوتے ہیں۔ اس محاورے میں' بلند آواز' کا کوئی مفہوم موجود نہیں ہے۔ تابط شرا کا ایک شعر ہے۔

واذا نظرت الی اسرۃ وجهه   برقت کبرق العارض المتهلّل

جب تم اس کے چہرے کی لکیروں پر نظر ڈالو گے تو تمھیں وہ اس طرح چمکتی ہوئی نظر آئیں گی جس طرح پر مسرت رخسار یا بجلیوں والے بادل کی چمک ہوتی ہے۔ یہاں المتهلل کے معنی کھلے ہوئے اور روشن کے ہیں۔

اہل لغت کا اس وقت کے بارے میں اختلاف ہے جو ہلال کہلاتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ مہینے کی پہلی اور دوسری رات کا چاند ہلال ہوتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ پہلی تین راتوں کا چاند ہلال کہلاتا ہے اس کے بعد قمر کہلاتا ہے۔

اصمعی کا کہنا ہے کہ چاند جب تک ایک باریک لکیر کے ذریعے گول نظر نہ آئے اس وقت تک ہلال ہوتا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ چاند کی روشنی جب تک رات کی تاریکی پر غالب نہ آجائے اس وقت تک ہلال ہوتا ہے۔ اس کے بعد قمر کہلاتا ہے۔ چاند کی یہ صورت ساتویں رات میں ہوتی ہے۔ زجاج کا قول ہے کہ اکثر لوگ پہلی دو راتوں کے چاند کو ہلال کہتے ہیں۔

آیت میں چاند کے متعلق لوگوں کے سوال کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کے ذریعے چاند کے گھٹنے بڑھنے کی حکمت دریافت کی گئی تھی، اللہ تعالیٰ نے انہیں جواب دیا کہ اس کے گھٹنے بڑھنے کی صورتیں وہ پیمانے ہیں جن کی ضرورت لوگوں کو اپنے روزوں اور حج کی تعیین نیز قرضوں کی ادائیگی کے اوقات اور اسی طرح کے دوسرے امور کے سلسلے میں پیش آتی ہے گویا ان کا تعلق تمام لوگوں کے عام منافع سے ہے۔ ان کے ذریعے لوگ مہینوں اور سالوں کی پہچان رکھتے ہیں اور ان میں ان کے لیے لاتعداد دیگر منافع اور مصالح پوشیدہ ہیں۔

یہ تمام چیزیں اللہ کی ذات کی معرفت کے علاوہ ہیں۔ آیت میں اس بات کی دلالت موجود ہے کہ حج کے لیے پورے سال میں کسی بھی وقت احرام باندھا جا سکتا ہے اس لیے کہ تمام سال کے ہلالوں کے متعلق لفظ کے عموم کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ یہ ہلال حج کی تاریخوں کی تعیین کے لیے

ہیں۔ اور ظاہر ہے ان سے مراد افعالِ حج نہیں ہیں اس لیے ان سے احرام مراد لینا ضروری ہو گیا۔
قولِ باری (اَلۡحَجُّ اَشۡهُرٌ مَّعۡلُوۡمٰتٌ ۔ حج کے معلوم مہینے ہیں) ہمارے قول کی نفی نہیں کرتا۔
اس لیے کہ اس قولِ باری میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس سے یہ فقرہ کسی طرح خالی نہیں رکھا
جا سکتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ لفظ حج کا اطلاق 'اشہر' یعنی مہینوں پر کرنا محال ہے۔ اس لیے
کہ حج نام ہے حاجی کے فعل کا نہ کہ مہینوں کا۔ مہینے تو مرورِ اوقات کا نام ہے اور مرورِ اوقات اللہ
کا فعل ہے نہ کہ حاجی کا۔ جب کہ حج حاجی کا فعل ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ فقرے میں ایک پوشیدہ لفظ موجود ہے جس سے فقرے
کو الگ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ پھر یہ پوشیدہ لفظ 'فعل الحج ہو گا' یا 'احرام بالحج' ہو گا۔ اب
کوئی شخص دلیل کے بغیر ان میں سے کوئی ایک معنی لے نہیں سکتا۔ جب لفظ میں یہ احتمال موجود
ہے تو قولِ باری (قُلۡ هِيَ مَوَاقِيۡتُ لِلنَّاسِ وَالۡحَجِّ) کو اس کے ساتھ خاص کرنا جائز نہیں
ہو گا اس لیے کہ احتمال کے ذریعے عموم کی تخصیص جائز نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر اس سے مراد حج کا احرام ہے تو اس سے دیگر مہینوں میں احرام
کی صحت کی نفی نہیں ہوتی، اس سے تو صرف ان مہینوں میں احرام کا اثبات ہو رہا ہے۔ ہم بھی
یہی کہتے ہیں کہ اس آیت سے ان مہینوں میں احرام جائز ہے اور ایک دوسری آیت سے
دیگر مہینوں میں احرام کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ان دونوں آیتوں میں ایسی کوئی بات
نہیں ہے جس کے ذریعے دوسری آیت کی تخصیص ہو جائے۔ ظاہر لفظ جس بات کا متقاضی
ہے وہ یہ ہے کہ اس سے مراد حج کے افعال ہیں نہ کہ حج کا احرام۔

البتہ اس میں ایک حرف ظرف (فِيۡ) پوشیدہ ہے۔ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ "حج
معلوم مہینوں میں ہوتا ہے" اور اس کے ذریعے افعالِ حج کو ان ہی مہینوں میں خاص کر دیا گیا
ہے۔ دیگر مہینوں میں افعال حج نہیں ہو سکتے۔ ہمارے اصحاب کا اس شخص کے متعلق یہی قول
ہے جس نے اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا ہو اور پھر طواف اور سعی سے بھی فارغ ہو گیا ہو۔
اس کی یہ سعی اس کے لیے کافی نہیں ہو گی اور اس کا اعادہ اس پر لازم ہو گا اس لیے کہ حج کے افعال
اشہرِ حج سے پہلے نہیں کیے جا سکتے۔

اس بنا پر قولِ باری (اَلۡحَجُّ اَشۡهُرٌ مَّعۡلُوۡمٰتٌ) کے معنی یہ ہوں گے کہ حج کے افعال حج کے
معلوم مہینوں میں ہوتے ہیں اور قولِ باری (يَسۡـَٔلُوۡنَكَ عَنِ الۡاَهِلَّةِ قُلۡ هِيَ مَوَاقِيۡتُ لِلنَّاسِ وَالۡحَجِّ)

ہیں حج کے احرام کے لیے عموم ہے نہ کہ افعالِ حج کے لیے۔

اسی طرح یہ درست نہیں ہے کہ قولِ باری (ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) سے وہ ہلال مراد ہوں جو حج کے مہینوں کے ساتھ خاص ہیں جس طرح یہ بھی درست نہیں کہ آیت میں مذکور 'اھلہ' جو لوگوں کے لیے اوقات کی تعیین، ان کے قرضوں کی مدت کی تحدید اور ان کے روزہ رکھنے اور روزہ چھوڑنے کے لیے علامات ہیں، صرف اشہرِ حج کے ساتھ مخصوص ہوں اور دوسرے مہینوں سے ان کا تعلق نہ ہو۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ 'اَھِلَّۃ' لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کا مفہوم ادا کر رہا ہے اور یہ مفہوم تمام 'اَھِلَّۃ' کے لیے عام ہے اس بنا پر حج کے سلسلے میں بھی اس کا یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین یعنی مواقیت کے لیے جن 'اَھِلَّۃ' کا ذکر ہوا ہے بعینہٖ حج کے لیے بھی ان ہی 'اَھِلَّۃ' کا ذکر ہوا ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ)

اس بنا پر اگر ہم آیت کو افعالِ حج پر محمول کریں گے اور قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) میں مذکور معنی پر اس کے مفہوم کو محدود کر دیں گے تو اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوگا کہ آیت (قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا فائدہ ساقط ہو جائے گا، اس کے حکم کا انعدام ہوگا اور بغیر کسی دلیل کے اس کے لفظ کی تخصیص ہو جائے گی اور اس کا مفہوم قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْھُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کے مفہوم میں محدود ہو جائے گا۔

لیکن قاعدے کی رو سے جب ہر لفظ کو حکم اور فائدے کے لحاظ سے اس کا پورا پورا حق دینا واجب ہے تو یہ ضروری ہوگیا کہ آیت میں مذکور 'اَھِلَّۃ' کو سال کے تمام ہلالوں پر محمول کیا جائے اور انہیں حج کے احرام کے لیے مواقیت شمار کیا جائے۔ ہم انشاء اللہ اس مسئلے پر اس کے مقام میں پہنچ کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

قولِ باری (قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ) سے اس فقہی مسئلے پر روشنی پڑتی ہے کہ اگر کسی عورت پر ایک مرد کی طرف سے دو عدتیں واجب ہو جائیں تو اس کے لیے ایک عدت گذار دینا دونوں کی طرف سے کافی ہو جائے گا اور وہ حیض اور مہینوں کے حساب سے نئے سرے سے دوسری عدت شروع نہیں کرے گی۔ پہلی عدت کی عدت ہی کافی ہوگی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جب تمام اہلّہ کو سب لوگوں کے لیے وقت کی تعیین کا ذریعہ قرار دیا تو اس نے ان میں کسی عدت کو وقت کے کسی ایک

حصے کے ساتھ مخصوص نہیں کیا اور عدت کی مدت کا گذر جانا ان دونوں میں سے ہر عدت کے لیے وقت ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَمَا لَکُمۡ عَلَیۡہِنَّ مِنۡ عِدَّۃٍ تَعۡتَدُّوۡنَہَا ، تمہارے لیے ان عورتوں پر کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو)۔

آیت میں عدت کو شوہر کا حق قرار دیا۔ پھر جب عدت مرور اوقات کا نام ہے اور اللہ تعالیٰ نے ’’اَھِلَّۃ‘‘ کو تمام لوگوں کے لیے وقت قرار دیا ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ دونوں عدتوں کے کے لیئے ایک ہی مدت کے گذرنے کو کافی سمجھا جائے۔

ذرا قول باری (قُلۡ ھِیَ مَوَاقِیۡتُ لِلنَّاسِ) پر غور کیجیئے اس کے خطاب کے مفہوم سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے ’’اَھِلَّۃ‘‘ تمام لوگوں کے اجارہ (مکان یا دکان وغیرہ کرایہ پر دینا) کی مدتوں اور ان کے تمام قرضوں وغیرہ کی ادائیگی کے اوقات کی علامتیں ہیں اور ان میں سے کسی شخص کو بھی اس کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ اپنی ذات کے لیے بعض اَہِلّہ کو خاص کر لے اور دوسرے اَہِلّہ کو نظرانداز کر دے۔ ٹھیک اسی طرح عدت کے متعلق آیت کا مفہوم دو مردوں کے لیے ایک مدت کے گذر جانے کا تقاضا کرتا ہے۔

اسی طرح قول باری (قُلۡ ھِیَ مَوَاقِیۡتُ لِلنَّاسِ) اس پر بھی دلالت کرتا ہے کہ اگر عدت کی ابتدا چاند کے حساب سے ہو اور مدت کا حساب مہینوں کے لحاظ سے ہو تو اس مدت کی تکمیل بھی چاند کے تین مہینوں کے حساب سے واجب ہو گی اگر عدت کی مدت تین ماہ ہو یا عدت وفات کی صورت میں چاند کے حساب سے چار مہینے پورے کرنے ہوں گے۔ دنوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہوتی ہے روزے کے مہینے کی ابتدا اور انتہا دونوں کا اعتبار چاند کے ذریعے ہو گا اور تعداد کی ضرورت رویت ہلال نہ ہونے کی صورت میں پیش آئے گی۔ آیت کی دلالت اس فقہی مسئلے پر بھی ہو رہی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے مہینے کی ابتدا میں ایلاء کیا تو طلاق واقع ہونے کے لیے چار ماہ کی مدت کا حساب چاند کے ذریعے ہو گا۔ تیس دنوں کا اعتبار نہیں ہو گا۔

یہ مسئلہ اجارے کی تمام صورتوں، قسموں اور قرضوں کی مدت کی تحدید وغیرہ کے لیے ہے۔ کہ جب ان کی ابتدا ہلال یعنی چاند کی پہلی تاریخ سے ہو گی تو پھر ان کا حساب چاند کے مہینوں کے لحاظ سے ہو گا اور تیس دنوں کی گنتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس چیز کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے اپنے فرمان (صوموا لرویتہ وافطروا لرویتہ فان غم علیکم فعدوا ثلاثین) میں حکم دیا ہے کہ رویت ہلال نہ ہونے کی صورت میں تیس کی گنتی پوری کرنے کی طرف رجوع کیا جائے۔

قول باری ہے (وَلَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا ، یہ نیکی نہیں ہے کہ تم اپنے گھروں میں پچھواڑے سے آؤ)۔ اس کی تفسیر میں جو کہا گیا ہے۔ اس کی روایت ہمیں عبداللہ بن اسحاق مروزی نے، انہیں الحسن بن ربیع جرجانی نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے کی ہے۔

زہری کہتے ہیں کہ انصار میں سے کچھ لوگ ایسے تھے کہ جب عمرے کا تلبیہ کہتے تو اپنے اور آسمان کے درمیان حائل نہ ہونے دیتے اور اسے گناہ کی بات سمجھتے۔ پھر کبھی ایسا ہوتا کہ کوئی شخص عمرے کا تلبیہ کہتے ہوئے اپنے گھر سے نکلتا، اتفاقاً اسے کوئی ضرورت پیش آجاتی تو واپس ہو کر دروازے سے گھر میں داخل نہ ہوتا تاکہ کمرے کی چھت اس کے اور آسمان کے درمیان حائل نہ ہو جائے۔ اس لیے وہ گھر کے پچھواڑے سے دیوار پھاڑ کر اندر داخل ہوتا اور کمرے کے دروازے پر کھڑا ہو کر اپنی ضرورت پوری کرنے کے لیے اہل خانہ کو ہدایات دیتا اور واپس ہو جاتا۔

ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے مقام پر عمرے کا احرام باندھ کر تلبیہ کہا پھر اپنے حجرے میں داخل ہو گئے اور آپ کے پیچھے پیچھے انصار قبیلہ بنی سلمہ کا ایک شخص بھی کمرے میں داخل ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے فرمایا کہ میں احمس ہوں یعنی دین کے معاملے میں بڑا دلیر اور جوشیلا ہوں۔

زہری کہتے ہیں کہ جو لوگ اپنے آپ کو پرجوش دیندار کہلاتے تھے وہ تلبیہ کے بعد چھت کے نیچے جانے کی پرواہ نہیں کرتے تھے۔ یہ سن کر اس انصاری نے بھی کہا کہ میں بھی احمس ہوں یعنی میں بھی آپ کے دین پر ہوں۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَیْسَ الْبِرُّ بِاَنْ تَاْتُوا الْبُیُوْتَ مِنْ ظُهُوْرِهَا)

حضرت ابن عباسؓ، حضرت براء بن عازبؓ، قتادہ اور عطاء بن ابی رباح نے روایت کی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں ایک گروہ ایسا تھا جو احرام باندھ کر گھر کی پچھلی دیوار میں بڑا سا سوراخ کر کے اس کے ذریعے آنا جانا کرتا۔ ان لوگوں کو اس قسم کی دینداری سے منع کر دیا گیا۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ایک مثال ہے جو اللہ نے بیان کی ہے کہ نیکی کو اس کے درست طریقے سے سرانجام دو، درست طریقہ وہی ہے جس کا حکم اللہ نے دیا ہے۔ تاہم

اس میں کوئی امتناع نہیں کہ آیت میں یہ تمام باتیں اللہ کی مراد ہوں۔ اس طرح اس میں یہ بیان بھی ہے کہ گھر کے پچھواڑے سے گھر میں آنا تقرب الٰہی کا ذریعہ نہیں، نہ ہی یہ اللہ کی شریعت کا جز ہے اور نہ ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔

ساتھ ہی یہ مثال بھی بن سکتی ہے جو اللہ نے لوگوں کے سامنے بیان کی ہے کہ تمام امور اسی ڈھنگ سے سرانجام دینے چاہئیں جس کا اللہ نے حکم دیا اور جس کی ترغیب دی ہے۔ اس میں یہ بھی بیان ہے کہ جو بات اللہ کی شریعت کا جز نہیں اور نہ ہی اللہ نے اس کی ترغیب دی ہے وہ نہ تو تقرب الٰہی کا ذریعہ بن سکتی ہے اور نہ ہی دینداری میں شمار ہو سکتی ہے۔ کہ کوئی تقرب حاصل کرنے والا اسے قربت یعنی عبادت سمجھ بیٹھے یا اس کے متعلق اس کا عقیدہ یہ ہو جائے کہ یہ دین ہے۔

سنت میں اس کی نظیر وہ حدیث ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے جس میں آپ نے دن بھر کی صمت یعنی 'چپ کے روزے' سے منع فرمایا ہے جو رات تک ممتد ہو۔ اسی طرح آپ نے ایک شخص کو دھوپ میں کھڑا دیکھا۔ استفسار کرنے پر پتہ چلا کہ اس نے دھوپ میں کھڑے ہونے کی نذر مانی ہے۔ آپ نے اسے سائے میں چلے جانے کا حکم دیا۔

اسی طرح آپ نے صوم وصال سے منع فرمایا۔ اس لیے کہ رات کو تو روزہ نہیں ہوتا۔ اس لیے آپ نے یہ عقیدہ رکھنے سے روک دیا کہ رات کے وقت کا روزہ اور کھانے پینے سے پرہیز بھی کوئی قربت یعنی عبادت ہے۔ یہ تمام صورتیں اس اصول کی بنیاد ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کی نذر مان لے جو قربت نہ ہو تو نذر کی بنا پر وہ چیز اس پر لازم نہیں آئے گی اور اسے اپنے اوپر واجب کر لینے سے یہ قربت نہیں بنے گی۔

اسی طرح اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ جس چیز کی اصلیت کی بنا وجوب پر نہ ہو تو وہ چیز نذر کی وجہ سے واجب نہیں ہوتی خواہ وہ قربت ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً مریض کی عیادت، کھانے کی دعوت میں شرکت، مسجد کی طرف پیدل جانا اور مسجد میں دیر تک بیٹھے رہنا وغیرہ۔ واللہ اعلم

جہاد کی فرضیّت

ارشادِ باری ہے (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ ، اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں مگر زیادتی نہ کرو کہ اللہ زیادتی کرنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ امت میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہجرت سے پہلے قتال یعنی جنگ کی ممانعت تھی۔ ارشادِ باری ہے (اِدْفَعْ بِالَّتِیْ ھِیَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِیْ بَیْنَکَ وَبَیْنَہٗ عَدَاوَۃٌ کَاَنَّہٗ وَلِیٌّ حَمِیْمٌ وَمَا یُلَقّٰھَا اِلَّا الَّذِیْنَ صَبَرُوْا وَمَا یُلَقّٰھَا اِلَّا ذُوْ حَظٍّ عَظِیْمٍ ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے اور یہ بات انہی لوگوں کو نصیب ہوتی ہے جو صبر کرتے رہتے ہیں اور اسی کو نصیب ہوتی ہے جو بڑا صاحبِ نصیب ہوتا ہے)۔

اسی طرح قولِ باری ہے (فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَیْکَ الْبَلٰغُ وَعَلَیْنَا الْحِسَابُ ، اگر یہ منہ موڑ لیں تو تمہارے ذمہ صرف ہمارا پیغام پہنچا دینا ہے اور ان سے حساب کتاب لینا ہمارے ذمہ ہے)

اسی طرح ارشادِ باری ہے (وَاِذَا خَاطَبَھُمُ الْجٰھِلُوْنَ قَالُوْا سَلٰمًا ، اور جب جاہل ان کے منہ آئیں تو کہہ دیتے ہیں تم کو سلام) عمرو بن دینار نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ اور ان کے چند دوستوں کا مال و متاع مکہ میں تھا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ ہم جب تک مشرک تھے ہمارا دبدبہ تھا جب ہم مسلمان ہو گئے تو ہم پر ذلت اور پستی طاری ہو گئی اور ہم کمزور ہو گئے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (امرت بالعفو، فلا تقاتلوا القوم ، مجھے درگذر کرنے کا حکم دیا گیا ہے اس لیے تم ان سے جنگ نہ کرو) پھر جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

کو مدینہ چلے جانے کا حکم دے دیا تو مسلمانوں کو جنگ کرنے کا حکم ملا لیکن اس وقت ان لوگوں نے اپنے ہاتھ روک لیے۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْنَ قِیْلَ لَھُمْ کُفُّوْا اَیْدِیَکُمْ وَاَقِیْمُوا الصَّلٰوۃَ وَاٰتُوا الزَّکٰوۃَ فَلَمَّا کُتِبَ عَلَیْھِمُ الْقِتَالُ اِذَا فَرِیْقٌ مِّنْھُمْ یَخْشَوْنَ النَّاسَ، کیا تم ان لوگوں کی طرف نہیں دیکھتے جن سے کہا گیا تھا کہ اپنے ہاتھ روکے رکھو اور نماز قائم کرو اور زکواۃ ادا کرو۔ پھر جب ان پر قتال فرض کر دیا گیا تو ان میں سے ایک گروہ لوگوں سے ڈرنے لگا)۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت کی، انہیں ابو الفضل جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبد اللہ بن صالح نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس رضؓ سے اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات (لَسْتَ عَلَیْھِمْ بِمُصَیْطِرٍ، آپ ان پر مسلط تو نہیں ہیں) اور (وَمَا اَنْتَ عَلَیْھِمْ بِجَبَّارٍ، آپ ان پر جبر کرنے والے بنا کر نہیں بھیجے گئے)۔

نیز (فَاعْفُ عَنْھُمْ وَاصْفَحْ، انہیں معاف کر دیجئے اور ان سے درگذر کیجئے) نیز (قُلْ لِّلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یَغْفِرُوْا لِلَّذِیْنَ لَا یَرْجُوْنَ اَیَّامَ اللّٰہِ، جو لوگ ایمان لے آتے ہیں آپ ان سے کہہ دیجئے ان لوگوں سے درگذر کریں جو اللہ کے معاملات کا یقین نہیں رکھتے) کی تفسیر میں بیان کیا کہ ان تمام آیات کو قول باری (اُقْتُلُوا الْمُشْرِکِیْنَ حَیْثُ وَجَدْتُّمُوْھُمْ، تم مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو) نے منسوخ کر دیا۔

اسی طرح یہ آیات قول باری (قَاتِلُوا الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰہِ وَلَا بِالْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا یُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ وَلَا یَدِیْنُوْنَ دِیْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِیْنَ اُوْتُوا الْکِتٰبَ حَتّٰی یُعْطُوا الْجِزْیَۃَ عَنْ یَّدٍ وَّھُمْ صٰغِرُوْنَ، اہل کتاب میں سے ان سے لڑو جو نہ تو اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور نہ روز آخرت پر، اور نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جنہیں اللہ اور اس کے رسول نے حرام کیا ہے اور نہ سچے دین کو قبول کرتے ہیں یہاں تک کہ وہ رعیت ہو کر اور اپنی پستی کا احساس کر کے جزیہ ادا کریں۔

کفار سے قتال کرنے کا حکم لے کر کون سی آیت پہلے نازل ہوئی اس کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ ربیع بن انس وغیرہ سے مروی ہے کہ (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ، اور تم اللہ کی راہ میں ان لوگوں سے لڑو جو تم سے لڑتے ہیں۔ اس سلسلے کی پہلی آیت ہے

ایک دوسرے گروہ سے جس میں حضرت ابوبکر صدیقؓ، زہری اور سعید بن جبیر شامل ہیں یہ مروی ہے کہ قتال کے متعلق پہلی آیت (اُذِنَ لِلَّذِیْنَ یُقَاتَلُوْنَ بِاَنَّھُمْ ظُلِمُوْا، اب لڑنے کی اجازت دی جاتی ہے انہیں جن سے لڑائی کی جاتی ہے اس لیے کہ ان پر بہت ظلم ہو چکا) یہاں یہ گنجائش ہے کہ (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ) پہلی آیت ہو جس میں ان لوگوں سے لڑنے کی اجازت دی گئی تھی جو مسلمانوں سے لڑتے تھے، اور دوسری آیت میں جنگ کا اذن عام ہو یعنی جو لوگ مسلمانوں سے جنگ کرتے تھے اور جو نہیں کرتے تھے سب کے خلاف ہتھیار اٹھانے کی اجازت دی گئی تھی۔

قولِ باری (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ کے معنی میں اختلاف منقول ہوا ہے۔ ربیع بن انس کا قول ہے کہ یہ پہلی آیت ہے جو مدینہ منورہ میں قتال کے بارے میں نازل ہوئی۔ اس کے نزول کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف ان مشرکین سے جنگ کرتے جو آپ کے مقابلے پر آتے اور جو جنگ نہ کرتے ان سے اپنے ہاتھ روکے رکھتے یہاں تک کہ وہ آیت نازل ہوئی جس میں تمام مخالفین اسلام سے جنگ کرنے کا حکم دے دیا گیا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں درج بالا آیت کی ربیع بن انس کے نزدیک وہی حیثیت ہے جو اس آیت کی ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ جو شخص تمہارے ساتھ زیادتی کرے تو تم بھی اس کے ساتھ اتنی ہی زیادتی کرو جتنی اس نے تمہارے ساتھ کی ہے۔

محمد بن جعفر بن الزبیر کا قول ہے کہ حضرت ابوبکر نے شمامسہ (عیسائیوں کا ایک فرقہ سے قتال کا حکم دیا۔ کیونکہ یہ لوگ جنگ میں شریک ہوتے تھے اگرچہ ان کے پادریوں کی رائے یہ ہوتی تھی کہ وہ جنگ میں شریک نہ ہوں۔

یہ جان کر حضرت ابوبکر نے ان سے جنگ نہ کرنے کا حکم جاری کر دیا۔ کیونکہ قول باری ہے (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ محمد بن جعفر کی اس تاویل کی بنیاد پر یہ آیت منسوخ ہوئی بلکہ اس کا حکم اب بھی قائم ہے اور ربیع بن انس کے قول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مسلمانوں کو اس آیت کے نزول کے بعد صرف مقابلہ پر آنے والوں کے خلاف جنگ کرنے کی اجازت تھی اور جو لوگ جنگ میں حصہ نہ لیتے ان کے خلاف جنگی کارروائی کرنے کی اجازت نہیں تھی خواہ ان لوگوں کا تعلق ایسے گروہ سے ہو جو جنگ میں حصہ لینا دینداری کے خلاف سمجھتے تھے یا ایسے گروہ سے جن کا یہ عقیدہ نہیں تھا۔

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے درج بالا آیت کی تفسیر میں منقول ہے کہ اس سے مراد عورتیں بچے اور ایسے لوگ ہیں جو مسلمانوں کے خلاف جنگ میں حصہ لینے کے قابل ہی نہ تھے مثلاً بوڑھے اور بیمار وغیرہ۔ گویا کہ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی رائے یہ تھی کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو اپنی کمزوری اور عجز کی بنا پر اغلب حالات میں جنگ کرنے کے قابل ہی نہیں تھے اس لیے کہ عورتوں اور بچوں کی بھی یہی کیفیت ہوتی ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایتیں منقول ہیں جن میں عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔

اسی طرح گرجا گھروں میں بھی عبادت کرنے والوں کو قتل کرنے سے روک دیا گیا ہے۔ اس حدیث کی روایت داؤد بن الحصین نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ اگر آیت کا مفہوم وہ ہے جو ربیع بن انس نے بیان کیا ہے۔ کہ آپ کو صرف مقابلہ پر آنے والے لوگوں سے جنگ کا حکم دیا گیا تھا اور مقابلہ پر نہ آنے والوں سے ہاتھ روک لینے کا تو اس صورت میں آیت (قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ، وہ کافر جو تمہارے پڑوس میں ہیں ان سے جنگ کرو)۔

ان کافروں کے حق میں پہلی آیت کی ناسخ ہوگی جو مسلمانوں کے پڑوس میں تھے اور جو کفار ہمارے پڑوس میں نہ ہوں ان کے حق میں آیت کا حکم بحالہ باقی رہے گا۔ پھر جب یہ آیت نازل ہوئی۔ (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ، ان مشرکین کو جہاں کہیں بھی یہ تمہارے قابو میں آئیں تہہ تیغ کر دو اور انہیں بھی اس جگہ سے نکال باہر کرو جس جگہ سے انہوں نے تمہیں نکالا تھا) تا قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، اور ان سے مسجد حرام کے آس پاس جنگ نہ کرو)۔

اس میں قتال کا حکم پہلی آیت کے حکم کے مقابلے میں زیادہ عام تھا۔ کیونکہ پہلی آیت میں صرف اپنے پڑوس کے مشرکین اور کفار سے جنگ کا حکم تھا اور پڑوس میں جو نہ تھے ان سے جنگ کا حکم نہیں تھا۔ تاہم اس آیت میں تخصیص کا ایک پہلو تھا کہ مسجد حرام کے آس پاس جنگ کی ممانعت تھی۔ اِلّا یہ کہ مشرکین جنگ پر اتر آئیں تو ایسی صورت میں مسجد حرام کے آس پاس بھی جنگ کرنے کی اجازت تھی۔ ارشاد باری ہے (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِن قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ، مسجد حرام کے آس پاس ان سے جنگ نہ کرو جب تک یہ تم سے وہاں جنگ نہ کریں۔ اگر یہ وہاں بھی تم سے جنگ کرنے سے باز نہ رہیں تو پھر انہیں تہہ تیغ کر دو)۔

پھر اللہ تعالیٰ نے تمام مشرکین سے قتال کی فرضیت نازل فرمائی۔ ارشادِ باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً ، اور تم تمام مشرکین سے قتال کرو جس طرح یہ تم سب سے قتال کرتے ہیں۔

نیز قولِ باری ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ ، تم پر قتال فرض کر دیا گیا حالانکہ وہ تمھیں پسند نہیں ہے) نیز قولِ باری ہے (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ، جب حرمت کے مہینے گذر جائیں تو پھر تمھیں جہاں کہیں بھی مشرک نظر آئیں ان کی گردنیں اڑا دو)۔

کچھ لوگوں کا یہ قول ہے کہ آیت (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) آیت (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) کی بنا پر منسوخ ہو گئی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس آیت کا حکم ثابت ہے کہ حرم میں صرف ان لوگوں سے قتال کیا جائے گا جو جنگ پر اتر آئیں گے۔

اس بات کی تائید اس حدیث سے بھی ہوتی ہے جو فتح مکہ کے دن حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے آپ نے اس موقع پر فرمایا (ان مكة حرام حرمها الله يوم خلق السماوات والارض ، بے شک مکہ حرمت کی جگہ ہے جس کی حرمت اللہ تعالیٰ نے اس دن قائم کر دی تھی جس دن اس نے زمین و آسمان کی تخلیق کی تھی) پھر فرمایا (فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فانما احلت لی ساعة من نهار ، اگر کوئی شخص اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگ کو دیکھ کر اس کی حرمت کے اٹھائے جانے کی گنجائش کا طلبگار ہو تو وہ سن لے کہ میرے لیے بھی اس کی حرمت گھڑی بھر کے لیے اٹھائی گئی تھی) پھر اس کی حرمت تا قیام قیامت لوٹ آئی۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ درج بالا آیت کا حکم منسوخ نہیں ہوا بلکہ باقی ہے۔ ہمارے لیے یہ حلال نہیں کہ ہم حرم میں ان لوگوں کے خلاف جنگ کی ابتدا کریں جو جنگ کرنا نہیں چاہتے۔ ارشادِ باری (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ، لوگ آپ سے حرمت کے مہینے میں جنگ کے متعلق پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجیے کہ حرمت کے مہینے میں جنگ کرنا بڑے گناہ کی بات ہے) میں ماہ حرام یعنی رجب میں جنگ کی ممانعت تھی پھر (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) سے یہ حکم منسوخ ہو گیا۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا اور ممانعت بحالہ باقی ہے۔

ارشادِ باری (وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ) میں ہمیں

یہ حکم دیا گیا ہے کہ مشرکین جہاں کہیں بھی قابو میں آجائیں انہیں نہ چھوڑو بلکہ ان کی گردنیں اڑا دو یہ حکم تمام مشرکین سے جنگ کرنے کے متعلق عام ہے۔ خواہ وہ ہم سے برسرپیکار ہوں یا نہ ہوں البتہ وہ جنگ میں حصہ لینے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ اس لیے کہ عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے کی ممانعت ایک متفقہ مسئلہ ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گرجا گھروں کے باسیوں کو بھی قتل کرنے سے منع فرمایا ہے۔

اگر ارشادِ باری (وَقَاتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ الَّذِیْنَ یُقَاتِلُوْنَکُمْ) سے مراد ہم سے جنگ کرنے والوں سے جنگ کرنا ہے اور جو جنگ کے قابل نہیں ان سے ہاتھ روکنا ہے اور قولِ باری (وَلَا تَعْتَدُوْا اِنَّ اللّٰہَ لَا یُحِبُّ الْمُعْتَدِیْنَ) میں ان لوگوں سے جنگ کرنے کی ممانعت ہے جو ہم سے جنگ نہیں کرتے تو لامحالہ اس آیت کو قولِ باری (وَاقْتُلُوْھُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْھُمْ) کی وجہ سے منسوخ ماننا پڑے گا اس لیے کہ اس آیت میں ان لوگوں کو قتل کرنے کا حکم ہے جن کے قتل کی پہلی آیت میں ممانعت تھی اور (وَلَا تَعْتَدُوْا) میں اعتداد کا اس جگہ مفہوم جنگ نہ کرنے والوں سے جنگ کرنا ہوگا۔ اور قولِ باری (اَخْرِجُوْھُمْ مِّنْ حَیْثُ اَخْرَجُوْکُمْ) کا مفہوم یہ ہے کہ اگر تمہارے لیے ممکن ہو تو ان مشرکین کو مکہ سے نکال دو۔ اس لیے کہ ان مشرکین نے مسلمانوں کو مکہ میں اس قدر تکلیفیں دیں کہ انہیں وہاں سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔ اس طرح یہ مشرکین مسلمانوں کو نکالنے والے بن گئے۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَاِذْ یَمْکُرُ بِکَ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا لِیُثْبِتُوْکَ اَوْ یَقْتُلُوْکَ اَوْ یُخْرِجُوْکَ) اور وہ وقت بھی یاد کرنے کے قابل ہے جبکہ منکرینِ حق آپ کے خلاف تدبیریں سوچ رہے تھے کہ آپ کو قید کر دیں یا قتل کر ڈالیں یا جلاوطن کر دیں) پھر جب اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں پر قتال فرض کر دیا تو انہیں یہ حکم دیا کہ ان منکرینِ حق کو طاقت کے ذریعے مکہ سے نکال دیں۔ کیونکہ مسلمانوں کو مکہ کے اندر جنگ سے منع کر دیا گیا تھا۔ اِلّا یہ کہ مشرکین مکہ میں بھی جنگ پر کمربستہ ہو جائیں۔

اس صورت میں قول باری (وَاقْتُلُوْھُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْھُمْ) تمام مشرکین کے متعلق ایک عام حکم ہوگا۔ البتہ اس حکم سے وہ مشرکین مستثنیٰ ہوں گے جو مکہ میں رہتے ہوں۔ ان کو مکہ سے نکال دینے کا حکم دیا گیا تھا۔ ان میں سے صرف ان لوگوں کے خلاف جنگ کی اجازت تھی جو جنگ پر کمربستہ ہو جاتے۔

اس کی دلیل خطاب کے تسلسل میں وہ ارشادِ باری ہے جس میں فرمایا گیا کہ (وَلَا تُقَاتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰی یُقَاتِلُوْکُمْ فِیْہِ) اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ قولِ باری (وَاقْتُلُوْھُمْ حَیْثُ

ثَقِفْتُمُوْهُمْ) ان مشرکین کے متعلق ہے جو مکہ کے سوا دوسری جگہوں پر رہنے والے تھے۔

ارشادِ باری ہے (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ، قتل اگرچہ برا ہے لیکن فتنہ اس سے بھی زیادہ برا ہے) سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ فتنہ سے مراد کفر ہے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ مشرکین مسلمانوں کو اذیتیں دے دے کر آزمائشوں میں مبتلا کرتے اور انہیں کفر پر مجبور کرتے تھے اور جب ایک صحابی حضرت واقد بن عبداللہؓ نے ماہِ حرام یعنی رجب میں ایک مشرک عمرو بن الحضرمی کو قتل کر دیا تھا تو مشرکین مسلمانوں کو طعنے دیتے تھے کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ماہِ حرام میں قتال کو حلال کر دیا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَالْفِتْنَةُ اَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ) یعنی ان مشرکین کا کفر اور بلدِ حرام مکہ کے اندر اور ماہِ حرام کے دوران مسلمانوں کو اذیتیں دینا ماہِ حرام میں کسی کو قتل کر دینے سے بڑھ کر گناہ اور سنگین جرم ہے۔

قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ) میں (حَتّٰى يُقَاتِلُوْكُمْ فِيْهِ) سے مراد یہ ہے کہ ان کے ہاتھوں سے تم میں سے کسی کا خون بہہ جائے جس طرح کہ قولِ باری (وَلَا تَلْمِزُوْا اَنْفُسَكُمْ) میں مراد یہ ہے کہ تم آپس میں ایک دوسرے کی عیب جوئی نہ کرو۔ کیونکہ یہ کسی طرح بھی درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ مسلمانوں کو مشرکین کے قتل کا حکم دے جبکہ تمام مسلمان پہلے ان کے ہاتھوں قتل ہو جائیں۔

آیت سے یہ مفہوم مستفاد ہوتا ہے کہ مکہ میں ایسے شخص کے قتل پر پابندی ہے جس نے وہاں کسی کو قتل نہیں کیا۔ اس سے یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی مشرک حربی مکہ میں پناہ لے لے اور اس نے جنگ میں بھی شرکت نہ کی ہو تو اسے وہاں قتل نہیں کیا جا سکتا۔

آیت کے عموم سے یہ بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو قتل کر کے مکہ میں پناہ لے لے تو اسے وہاں اس حرم میں قتل نہیں کیا جائے کیونکہ ہر قسم کے انسان کے قتل کی ممانعت کے حکم میں یہ فرق نہیں کیا گیا کہ کون وہاں کسی کو قتل کرنے کے بعد آگیا ہے۔ اور کون اس کے بغیر آیا ہے۔

آیت کے مضمون سے یہ بات لازم ہو گئی کہ حرم میں ہم کسی کو بھی قتل نہیں کریں گے خواہ وہ حرم سے باہر کسی کو قتل کرنے کے بعد وہاں آگیا ہو یا اس کے بغیر وہاں داخل ہو گیا ہو۔ البتہ جس شخص نے حرم کے اندر کسی کا خون بہایا ہو اسے قصاص میں حرم کے اندر قتل کر دیا جائے گا کیونکہ

قولِ باری ہے (فَاِنْ قَاتَلُوْكُمْ فَاقْتُلُوْهُمْ) اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا آیت قولِ باری (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ، اور تم ان سے لڑتے رہو یہاں تک کہ فتنہ باقی نہ رہے اور دین اللہ کے لیے ہو جائے) سے منسوخ ہو گئی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہو تو نسخ ثابت نہیں ہو گا۔ خاص کر جب کہ اہلِ علم کے درمیان اس کے نسخ کے بارے میں اختلاف ہو۔

اس صورت میں (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ) کا حکم غیر حرم کے لیے ہو گا، حرم میں پناہ لینے والے انسان، خواہ وہ مجرم ہی کیوں نہ ہوں، کے قتل کی ممانعت کے سلسلے میں اس آیت کی نظیر قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَهٗ كَانَ اٰمِنًا، جو شخص بھی اللہ کے گھر میں داخل ہو گا وہ مامون ہو جائے گا) ہے۔ یہ فقرہ قتل ہو جانے کے خوف سے امن کے معنی پر بھی حاوی ہے۔ اس لیے آیت سے مراد یہ ہوئی کہ جو شخص قتل کیے جانے کا مستحق تھا جب حرم میں داخل ہو گا تو داخل ہوتے ہی مامون ہو جائے گا

اسی طرح قولِ باری (وَاِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَاَمْنًا، اور یاد کرو جبکہ ہم نے اس گھر کو لوگوں کے لیے مرکز اور امن کی جگہ قرار دیا تھا) بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ قتل کا مستحق شخص جب حرم میں پناہ لے لے گا تو وہ مامون ہو جائے گا اور وہاں پہنچتے ہی اس سے قتل کا حکم ٹل جائے گا۔

علاوہ ازیں اگر (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ وَّيَكُوْنَ الدِّيْنُ لِلّٰهِ) کا نزول سلسلۂ خطاب کی ابتدا میں (وَلَا تُقَاتِلُوْهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) کے ساتھ ہوتا تو بھی یہ درست نہ ہوتا کہ یہ مؤخر الذکر آیت کے لیے ناسخ بن جائے، اس لیے کہ نسخ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک سابقہ حکم پر عمل کرنے کا موقعہ اور قدرت حاصل نہ ہو جائے۔ اس لیے ناسخ اور منسوخ دونوں کا ایک ہی سلسلۂ خطاب میں پایا جانا درست نہیں ہے۔

اب جبکہ دونوں حسبِ تقاضائے سلسلۂ تلاوت اور نظامِ تنزیل ایک ہی سلسلۂ خطاب میں جمع ہو گئے ہیں تو اب کسی کے لیے یہ جائز نہ ہو گا کہ ان دونوں آیتوں کے نزول کی تاریخوں اور ان میں فاصلۂ زمانی کا نقلِ صحیح کے بغیر ثبوت پیش کرے۔ جبکہ کسی کے لیے اس سلسلے میں کسی صحیح روایت کا دعویٰ کرنا ممکن ہی نہیں۔ صرف ربیع بن انس سے ایک قول منقول ہے کہ یہ آیت قولِ باری (وَقَاتِلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةٌ) سے منسوخ ہو گئی ہے

قتادہ کا قول ہے کہ یہ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ) سے منسوخ ہو گئی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ قتادہ کی یہ اپنی رائے اور ایک تاویل ہو۔ اس لیے کہ قولِ باری (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ)

لامحالہ سورۂ بقرہ کے بعد نازل ہوا ہے

اس کے متعلق اہلِ نقل میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن اس کے باوجود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو نسخ پر دلالت کرتی ہو اس لیے کہ ان دونوں پر عمل ممکن ہے۔ وہ اس طرح کہ (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) کو قولِ باری (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) پر مرتب سمجھا جائے تو اس صورت میں معنی کے لحاظ سے فقرہ یوں بنے گا " اقتلوا المشركين حيث وجد تموهم الا عند المسجد الحرام الا ان يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم "(مشرکین کو جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کرو، مسجدِ حرام کے سوا) الآیہ کہ وہ تم سے وہاں جنگ کریں۔ اگر وہ وہاں ایسا کریں پھر تم انہیں وہاں بھی قتل کر دو۔

اس مفہوم پر حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابو شریح خزاعیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن خطبہ دیتے ہوئے فرمایا (ایها الناس ان الله تعالیٰ حرم مكة يوم خلق السماوات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيامة ، اے لوگو! اللہ تعالیٰ نے مکہ کو اس دن ہی حرمت کی جگہ بنا دیا تھا جس دن اس نے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کی تھی پھر اس کی حرمت نہ مجھ سے پہلے کسی کے لیے اٹھائی گئی اور نہ میرے بعد کسی کے لیے اٹھائی جائے گی اور میرے لیے بھی ایک گھڑی بھر کے لئے اس کی حرمت اٹھائی گئی تھی۔ اور پھر قیامت تک کے لیے اس کی حرمت لوٹ آئی ہے۔

بعض روایات میں یہ الفاظ بھی ہیں (فان ترخص مترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فانما احلت لي ساعة من نهار ، اگر کوئی شخص اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی جنگ کو دیکھتے ہوئے اس کی حرمت کے اٹھائے جانے کی گنجائش کا طلبگار ہو تو وہ سن لے کہ میرے لیے بھی اس کی حرمت گھڑی بھر کے لیے اٹھائی گئی تھی)۔

اس حدیث کے ذریعے حرم میں قتال کی ممانعت ثابت ہو گئی۔ صرف اس صورت میں اس کا جواز رہ گیا کہ مشرکین مسلمانوں سے حرم میں ہی برسرِ پیکار ہو جائیں۔ عبداللہ بن ادریس نے محمد بن اسحٰق سے، انہیں سعید بن ابی سعید المقبری نے ابو شریح خزاعی سے یہ حدیث روایت کی ہے۔

اس میں یہ الفاظ آئے ہیں (انما احل لي القتال بها ساعة من نهار ، میرے لیے بھی یہاں قتال دن کی ایک گھڑی کے لیے حلال کر دیا گیا تھا) اس مفہوم پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک دوسری روایت بھی دلالت کرتی ہے کہ آپ نے اس دن خطبہ دیتے ہوئے، جبکہ

آپ کو اطلاع ملی کہ قبیلہ خزاعہ کے ایک شخص نے قبیلہ ہذیل کے ایک شخص کو قتل کر دیا ہے۔ فرمایا (ان اعتی الناس علی اللہ ثلاثۃ رجل قتل غیر قاتلہ و رجل قتل فی الحرم و رجل قتل بذحل الجاھلیۃ، اللہ کے ہاں تین قسم کے لوگ سب سے زیادہ سرکش شمار ہوتے ہیں۔ پہلا وہ شخص جو اس شخص کو قتل کر ڈالے جو اس کا قاتل نہ ہو یعنی اس کے دل میں اسے قتل کرنے کی نیت نہ ہو محض شک کی بنا پر وہ اس پہ ہاتھ اٹھالے، دوسرا وہ جو حرم میں قتل کرے اور تیسرا وہ جو زمانۂ جاہلیت کی دشمنی یا خون کے بدلے کی بنا پر زمانۂ اسلام میں کسی کو قتل کرے)۔

یہ حدیث حرم میں اس شخص کے قتل کی حرمت پر جس نے وہاں کوئی جرم قتل نہیں کیا، دو طریقوں سے دلالت کرتی ہے۔ اوّل یہ کہ حرم میں قتل کرنے والے کی عمومی انداز میں مذمت کی گئی ہے۔ دوم یہ کہ اس کے ساتھ اس شخص کے قتل کا بھی ذکر کیا گیا ہے جو قتل کا مستحق نہیں تھا تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس سے مراد اس شخص کا قتل ہے جو قتل کا مستحق ہو گیا لیکن حرم میں پناہ حاصل کر لی۔ اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتادیا کہ حرم میں جو شخص بھی آکر پناہ لے لے اس کے قتل پر پابندی ہے

ہم نے حرم میں پناہ لینے والے کے قتل کی ممانعت کے سلسلے میں جن آیات کی تلاوت کی ہے ان کی دلالت صرف قتل کی ممانعت تک محدود ہے۔ ان میں جان لینے سے کم کے جرم سے متعلق حکم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری (وَلَا تُقٰتِلُوْھُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) صرف حکم قتل پر مشتمل ہے۔ اسی طرح قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَہٗ کَانَ اٰمِنًا) اور قولِ باری (مَثَابَۃً لِّلنَّاسِ وَ اَمْنًا) کا ظاہری مفہوم قتل سے مامون ہوتا ہے اور قتل کے سوا دوسری سزاؤں سے امن کے حکم کا اس میں دخول کسی دلیل کی بنا پر ہوگا اس لیے کہ قولِ باری (وَمَنْ دَخَلَہٗ) اور انسان کے لیے اسم ہے اور (کَانَ اٰمِنًا) بھی اسی کی طرف راجع ہے۔

اس بنا پر آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ امن کا حکم انسان کے لیے ہے نہ کہ اس کے اعضاء کے لیے۔ اس کے باوجود اگر لفظ میں جان اور جان سے کم یعنی اعضاء کے مفہوم کی گنجائش ہو تو ہم نے جان سے کم کی تخصیص دلیل کی بنا پر کی ہے اور جان کے متعلق لفظ کا حکم بحالہ باقی ہے۔ اب چونکہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص کے ذمے قرض کی رقمیں ہوں اور وہ بھاگ کر حرم میں چلا جائے تو اسے حرم میں قید کیا جا سکتا ہے اور حرم میں داخلے کی وجہ سے وہ قید سے بچ نہیں سکتا۔

اس پر قیاس کرتے ہوئے کوئی شخص اگر کسی کا کوئی ایسا حق لے کر جو جان سے کم ہو حرم میں داخل ہو جائے تو حرم کی وجہ سے وہ اس حق کے سلسلے میں سزا سے بچ نہیں سکتا۔ ارشاد باری (فَاِنِ انْتَھَوْا

(فَاِنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ، اگر یہ باز آجائیں تو اللہ غفور رحیم ہے) یعنی اگر یہ کفر سے باز آجائیں تو ان کی اللہ تعالیٰ بخشش کر دے گا اس لیے کہ لفظ (فَاِنِ انْتَھَوْا) شرط ہے جواب شرط کا متقاضی ہے۔

آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر کسی شخص نے قتلِ عمد کا ارتکاب کیا ہو تو اس کے لیے بھی توبہ کی گنجائش ہے کیونکہ کفر قتل سے زیادہ سنگین گناہ ہے اور اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ کفر سے توبہ کو قبول کرتا اور اس کا گناہ بھی معاف کر دیتا ہے۔

قولِ باری (وَقَاتِلُوْھُمْ حَتّٰی لَا تَکُوْنَ فِتْنَۃٌ وَّیَکُوْنَ الدِّیْنُ لِلّٰہِ) کافروں سے قتال کی فرضیت کو ضروری قرار دیتا ہے حتیٰ کہ وہ کفر سے باز آجائیں۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ، مجاہد اور ربیع بن انس کا قول ہے کہ یہاں فتنہ سے مراد شرک ہے۔ ایک قول ہے کہ کفر کو اس لیے فتنہ کہا گیا ہے کہ یہ انسان کو ہلاکت تک لے جاتا ہے جس طرح فتنہ انسان کو ہلاکت کی راہ دکھاتا ہے۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ فتنہ سے مراد آزمائش ہے اور کفر سے مراد آزمائش کی گھڑی میں اظہارِ فساد ہے۔ دین کے معنی طاعات کے ذریعے اللہ کے سامنے جھک جانے اور فرماں برداری بجا لانے کے ہیں۔ لغت میں دین کا مفہوم دو معنوں میں منقسم ہے۔ اوّل انقیاد یعنی فرماں برداری۔ اعشیٰ کا شعر ہے۔

ھودان الرباب اذ کرھوالدیـ ن درا کا بغـزوۃ وصیـال

ثم دانت بعد الرباب وکانت کعـذاب عقوبۃ الاقوال

جب لوگوں نے جنگوں اور حملوں کے لگاتار سلسلے کے سامنے خود سپردگی کو ناپسند کیا تو اس نے اپنی محبوبہ رباب کی فرماں برداری اختیار کر لی اس کے بعد رباب نے اس کی فرماں برداری اختیار کی لیکن وہ منہ سے نکالے ہوئے الفاظ کے نتیجے میں ملنے والی سزاؤں والی عذاب بن گئی۔

دوم۔ عادت۔ شاعر کا شعر ہے

تقول وقد درأت لھا وضینی اھـذا دیـنہ ابـدًا ودیـنی

میں نے اپنا بالوں سے بُنا ہوا نمدہ یا بستر ہٹا لیا تو وہ کہنے لگی کیا ہمیشہ اس کی یہی عادت رہی ہے اور میری بھی۔

شریعت میں دین کا مفہوم اللہ کی دائمی طور پر فرماں برداری اور اس کے لیے خود سپردگی کی عادت ہے یہ آیت خاص طور پر مشرکین کے بارے میں ہے۔ اہل کتاب اس میں داخل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ خطاب کی ابتدا ان مشرکین کے ذکر سے ہوئی ہے چنانچہ فرمایا گیا (وَاقْتُلُوْھُمْ حَیْثُ ثَقِفْتُمُوْھُمْ

وَاَخۡرِجُوۡهُمۡ مِّنۡ حَيۡثُ اَخۡرَجُوۡكُمۡ) یہ کیفیت مشرکین مکہ کی تھی جنہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرامؓ کو مکہ سے نکالا تھا اس لیئے اہلِ کتاب اس حکم میں داخل نہیں ہیں

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا کوئی تیسری چیز قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ قولِ باری ہے (وَقَاتِلُوۡهُمۡ حَتّٰى لَا تَكُوۡنَ فِتۡنَةٌ) یعنی کفر باقی نہ رہے۔ اور (وَيَكُوۡنَ الدِّيۡنُ لِلّٰهِ) اللہ کا دین اسلام ہے۔

قولِ باری ہے (اِنَّ الدِّيۡنَ عِنۡدَ اللّٰهِ الۡاِسۡلَامُ، دین اللہ کے ہاں اسلام ہے۔ اور قولِ باری (فَاِنِ انۡتَهَوۡا فَلَا عُدۡوَانَ اِلَّا عَلَى الظّٰلِمِيۡنَ، اگر یہ باز آجائیں تو ظالموں کے سوا کسی کے ساتھ زیادتی نہیں ہوگی) معنی یہ ہے کہ ان کے باز آجانے کی صورت میں ظالموں کے سوا اور کسی کو قتل کی سزا نہیں ملے گی۔

اس سے مراد ــــ واللہ اعلم ــــ وہ قتل ہے جس کی ابتدار کا ذکر (وَقَاتِلُوۡهُمۡ) کے قول سے ہوا تھا۔ کفر کی وجہ سے مشرکین جس قتل کے سزاوار ٹھہرے تھے اسے عدوان کا نام دیا گیا کیونکہ یہ ان کے ظلم کی سزا تھی۔ سزا کے لیے اصل جرم کا نام تجویز کیا گیا جس طرح کہ قولِ باری (وَجَزٰٓؤُا سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثۡلُهَا، اور بدی کا بدلہ اس جیسی بدی ہے)۔

اسی طرح (فَمَنِ اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ فَاعۡتَدُوۡا عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا اعۡتَدٰى عَلَيۡكُمۡ، جو شخص تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس کے ساتھ اسی طرح زیادتی سے پیش آؤ جس طرح وہ تمہارے ساتھ پیش آیا ہے) حالانکہ بدی اور زیادتی کا بدلہ نہ بدی ہے اور نہ زیادتی۔

ارشادِ باری ہے (اَلشَّهۡرُ الۡحَرَامُ بِالشَّهۡرِ الۡحَرَامِ وَالۡحُرُمٰتُ قِصَاصٌ، ماہ حرام کا بدلہ ماہ حرام ہی ہے، اور تمام حرمتوں کا لحاظ برابری کے ساتھ ہوگا) حسن سے مروی ہے کہ مشرکین عرب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ آیا آپ کو ماہِ حرام میں ہمارے ساتھ جنگ کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اثبات میں جواب دیا۔ مشرکین نے موقعہ غنیمت جان کر ماہ حرام میں مسلمانوں پر حملہ کرنے اور ان سے برسرِ پیکار ہونے کا ارادہ کر لیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

مقصد یہ ہے کہ اگر مشرکین نے ماہِ حرام میں جنگ وجدل کا دروازہ کھول دیا تو تم بھی اسی طرح ان کے مقابلے میں جنگ وجدل کا راستہ اختیار کرو۔ حضرت ابن عباسؓ، ربیع بن انس، قتادہ اور ضحاک سے مروی ہے کہ قریش نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ذی قعدہ کے مہینے میں جو ماہِ حرام تھا حدیبیہ

کے دن حالتِ احرام میں ہونے کے باوجود بلد حرام مکہ سے واپس کر دیا اور پھر اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے اسی ماہ ذی القعدہ میں مکہ میں داخل ہونے کی راہ ہموار کر دی ، آپ نے عمرہ ادا کیا اور حدیبیہ کے دن آپ کے اور مکہ کے درمیان جو رکاوٹ کھڑی کر دی گئی تھی اس کا بدلہ لے لیا۔

اب یہاں آیت سے دونوں معنی مراد لینا ممتنع ہے۔ اس صورت میں ایک معنی کے لحاظ سے اس جملے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خبر دی گئی ہے کہ مشرکین نے ماہِ حرام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بلدِ حرام میں داخل ہونے سے روکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اگلے سال ماہِ حرام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بلد حرام میں لے جا کر اس کا بدلہ چکا دیا۔ اس کے ساتھ ہی آیت میں ماہِ حرام کے اندر قتال کی اباحت کا مضمون بھی موجود ہے بشرطیکہ مشرکین مسلمانوں کے خلاف ایسا قدم اٹھا لیں۔

بیک وقت دونوں معنی مراد لینا اس لیے ممتنع ہے کہ ایک ہی لفظ بیک وقت امر اور خبر نہیں بن سکتا۔ اور جب ایک معنی مراد ہوگا دوسرے معنی کی خود بخود نفی ہو جائے گی۔ البتہ اس کی گنجائش ہے کہ ماہِ حرام میں کفار کی رکاوٹ کی وجہ سے فوت شدہ عمرے کے بدلے میں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو اگلے سال ماہِ حرام میں جو عمرہ کرا دیا تھا آیت میں اس کی خبر دی جا رہی ہے۔ اور بدلے میں آنے والے ماہِ حرام کی حرمت اسی طرح ہے جس طرح فوت شدہ ماہ حرام کی حرمت تھی۔

اسی واسطے فرمایا (وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ ، اور تمام حرمتوں کا لحاظ برابری کے ساتھ ہوگا۔ اور اس کے بعد ہی فرمایا (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ لہٰذا جو تم پر دست درازی کرے تم بھی اسی طرح اس پر دست درازی کرو) اللہ نے یہ بتا دیا کہ اگر مشرکین ماہِ حرام میں جنگ کا دروازہ کھولیں تو مسلمان بھی ایسا ہی کریں اگرچہ مسلمانوں کو اس کی ابتدا کرنے کی اجازت نہیں تھی۔

آیت میں بدلے کا نام بھی اعتداء رکھا گیا اس لیے اعتداء کا بدلہ اپنے جنس اور اس مقدار کے لحاظ سے جس کا وہ سزاوار ہوتا ہے ، اعتداء کی طرح ہوتا ہے۔ اس بنا پر مجازی طور پر بدلہ کو اعتداء کا نام دے دیا گیا اس لیے کہ زیادتی کرنے والا حقیقت میں ظالم ہوتا ہے اس بنا پر یہاں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ مسلمانوں کو ظلم کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔

آیت میں اس بارے میں عموم ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کا مال استعمال میں لا کر ختم کر دے تو اس پر اس کا مثل واجب ہوگا۔ پھر اس مثل کی دو صورتیں ہیں۔ جنس میں مثل ہونا اور یہ بات

ان چیزوں میں ہوتی ہے جو ناپ، تول اور گنتی کے ضمن میں آتی ہوں اور قیمت میں مثل ہوں اس لیئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک غلام کے جھگڑے میں جو دو شخصوں کی ملکیت میں تھا پھر ایک نے جو خوشحال تھا اسے آزاد کر دیا" یہ فیصلہ دیا کہ آزاد کرنے والا تاوان کے طور پر دوسرے کو غلام کی نصف قیمت ادا کرے۔

آپ نے اعتدا یعنی زیادتی کی وجہ سے لازم ہونے والے مثل کو قیمت کی شکل دی۔ اس لیے اس باب میں اس کی حیثیت اصل کی ہوگی۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مثل کا اطلاق قیمت پر بھی ہوتا ہے اور یہ اس کے لیے اسم بنتا ہے۔

نیز اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ مثل کا اطلاق کبھی اس چیز کے لیئے اسم کے طور پر بھی ہوتا ہے جو اس کے جنس سے نہیں ہوتی بشرطیکہ وہ چیز اس مثل کا بدل اور مقدار میں اس کی نظیر بن سکتی ہو۔ اس کے لیے یہ صورت پیش کی جا سکتی ہے کہ جس شخص نے دوسرے کے ساتھ اس پر زنا کی تہمت لگا کر زیادتی کی تو اس صورت میں اس کے مثل یہ سزا نہیں ہوگی کہ اس پر بھی اسی قسم کی تہمت لگا دی جائے۔ بلکہ وہ جس مثل کا مستحق ہوگا وہ اسّی کوڑے ہوں گے جو اسے لگائے جائیں گے۔

اسی طرح وہ اگر کسی کو ایسی گالی دے جو تہمت سے کم ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔ یہ تعزیری سزا اس کے جرم کا مثل ہوگی۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مثل کے اسم کا اطلاق کبھی ایسی چیز پر بھی ہوتا ہے جو اس کے جنس میں سے نہیں ہوتی لیکن اس کا بدل اور عائد ہونے والی سزا کی مقدار میں اس کی نظیر بن سکتی ہو۔

اس سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جا سکتا ہے جس میں کوئی شخص کسی کی ساگوان کی لکڑی غصب کر کے اپنی عمارت میں لگا دے تو اس پر اس لکڑی کی قیمت عائد ہوگی اس لیئے کہ قیمت پر مثل کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے چونکہ غاصب نے یہ لکڑی غصب کر کے زیادتی کی ہے اس لیے اس پر عموم حق کی وجہ سے اس کا مثل عائد ہوگا یعنی اسے لکڑی کی قیمت دینی پڑے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم اس شخص کا مکان گرا کر اگر غصب شدہ لکڑی نکال لیں تو ایسی صورت میں ہماری طرف سے اس پر اتنی ہی زیادتی ہوگی جتنی اس نے ہم پر کی تھی اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ غاصب سے اپنی مملوکہ چیز بعینہٖ واپس لے لینا اس کے ساتھ زیادتی نہیں ہے جس طرح کہ ایک شخص کے پاس رکھی ہوئی امانت کی واپسی اس شخص کے ساتھ زیادتی نہیں کہلاتی۔

زیادتی تو اس صورت میں ہوگی جبکہ وہ چیز غاصب کی ملکیت سے اسی طرح نکال لی جائے جس طرح اس نے نکالی تھی یا اس چیز پر اس کا قبضہ اسی طرح ختم کرا دیا جائے جس طرح اس نے اصل مالک کا قبضہ ختم کرا دیا تھا۔ لیکن اگر مالک اپنی مملوکہ چیز بعینہٖ واپس حاصل کر لیتا ہے تو وہ کسی کے ساتھ زیادتی نہیں کرتا۔ اور نہ ہی اس میں مثل واپس ہوتا ہے۔

اس سے اس مسئلے میں بھی استدلال کیا جا سکتا ہے کہ قصاص کی جن صورتوں میں مماثلت اور مساوات ممکن ہو ان میں پورا پورا قصاص واجب ہوتا ہے۔ اور ان صورتوں میں نہیں ہوتا جہاں مماثلت ممکن نہیں ہوتی مثلاً نصف بازو قطع کر دینے یا پیٹ اور سر پر زخم لگانے کے جرم میں قصاص ساقط ہو جاتا ہے اس لیے کہ ان صورتوں میں مماثلت متعذر ہوتی ہے اور ان کے مثل کی پوری وصولی محال ہوتی ہے۔

امام ابوحنیفہ نے اسی اصول کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کا ہاتھ کاٹ دے اور پھر اسے قتل کر دے تو مقتول کے ولی کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ قاتل کو بھی اسی طریقے سے قتل کر دے کیونکہ قولِ باری ہے (فَمَنِ اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدٰی عَلَیْکُمْ) آیت کا مقتضیٰ یہ ہے کہ قاتل کے ساتھ بھی وہی سلوک ہونا چاہیئے جو اس نے مقتول کے ساتھ کیا تھا۔

ارشادِ باری ہے (وَاَنْفِقُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ، اللہ کے راستے میں خرچ کرو اور اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں بہت سے اقوال ہیں۔ ایک وہ ہے جس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں احمد بن عمرو بن السرح نے، انہیں ابن وہب نے حیوۃ بن شریح سے اور ابن لہیعہ نے یزید بن ابی حبیب سے ان دونوں نے اسلم ابوعمران سے، وہ کہتے ہیں کہ ہم نے قسطنطنیہ پر حملہ کیا، عبدالرحمٰن بن ولید ہمارے سالار تھے ادھر رومی ہمارے مقابلے پر اس طرح آئے کہ انہوں نے اپنی پشت کو شہر کی دیوار سے چپکائے رکھا تھا، ہمارے ایک آدمی نے دشمن پر حملہ کر دیا، لوگوں نے اس سے رک جانے کے لیے کہا کہ یہ تو اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈال رہا ہے۔

لوگوں کا اشارہ آیت (وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ) کی طرف تھا، حضرت ابوایوب انصاریؓ نے یہ سن کر فوراً محسوس کیا کہ لوگوں نے آیت کو بے محل استعمال کیا ہے۔ اس

لیے آپ نے ان کی نصیحت کرتے ہوئے فرمایا کہ اس آیت کا نزول ہم انصار مدینہ کے سلسلے میں ہوا تھا بات یہ ہوئی کہ جب اللہ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت فرمائی اور اپنے دینِ اسلام کو غلبہ عطا کیا تو ہم نے کہا کہ اب اسلام کے لیے زیادہ جدوجہد کی ضرورت نہیں ہے کیوں نہ ہم اپنے مال واسباب میں مصروف ہو کر ان کی دیکھ بھال کریں۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (وَاَنۡفِقُوۡا فِیۡ سَبِیۡلِ اللّٰہِ وَلَا تُلۡقُوۡا بِاَیۡدِیۡکُمۡ اِلَی التَّہۡلُکَۃِ) اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنے کاروبار اور مال واسباب میں مصروف ہو کر ان کی فکر میں لگ جائیں اور جہاد چھوڑ بیٹھیں۔ ابو عمران کہتے ہیں کہ حضرت ابو ایوبؓ انصاری مسلسل جہاد کرتے رہے حتیٰ کہ آپ کا وہیں انتقال ہو گیا اور قسطنطنیہ میں مدفون ہوئے۔ حضرت ابو ایوب انصاری نے یہ بتایا کہ ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب ترکِ جہاد ہے اور آیت کا نزول اسی سلسلے میں ہوا تھا۔

حضرت ابن عباسؓ، حضرت حذیفہؓ، حسن بصری، قتادہ، مجاہد اور ضحاک سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔ حضرت براء بن عازبؓ اور عبیدہ سلمانی سے اس آیت کی تفسیر میں مروی ہے کہ ہلاکت میں ڈالنے کا مطلب معاصی کے ارتکاب پر بخشش سے مایوسی ہے۔ ایک روایت ہے کہ اس کا مطلب خرچ میں اسراف ہے۔ یہاں تک کہ اس کے پاس کھانے پینے کی کوئی چیز باقی نہ رہ جائے اور رفاقہ کشی میں اپنی جان گنوا بیٹھے۔ ایک قول ہے کہ اس سے مراد دشمنوں کی صفوں میں اندھا دھند گھس پڑنا کہ جس سے دشمن کا کوئی نقصان تو نہ ہو لیکن اپنی جان چلی جائے۔ آیت کی یہ تاویل ان لوگوں نے کی تھی جنھیں حضرت ایوب انصاریؓ نے ان کی غلطی سے آگاہ کر کے اصل شانِ نزول کی خبر دی تھی۔

اگر آیت سے درج بالا تمام معانی مراد لیے جائیں تو اس میں قباحت نہیں ہے کیونکہ آیت کے الفاظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے اور چونکہ ان معانی کا آپس میں کوئی تضاد یا منافات نہیں ہے۔ اس لیے ان سب کا بیک وقت اجتماع جائز ہے۔

امام محمد بن الحسن شیبانی نے سیر کبیر میں بیان کیا ہے کہ اگر ایک مسلمان تنِ تنہا دشمن کے ایک ہزار افراد پر حملہ آور ہو جائے تو اس پر کوئی حرج نہیں بشرطیکہ اس مجاہد کے دل میں بذریعہ شہادت اپنی نجات یا بذریعہ شجاعت دشمن کو نقصان پہنچانے کا جذبہ موجزن ہو۔ اگر ان میں سے کوئی جذبہ بھی کارفرما نہ ہو تو میرے نزدیک اس کا یہ اقدام مکروہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اپنی جان ہلاکت میں ڈالے گا اور اس سے مسلمانوں کو کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

ایک انسان کو یہ قدم اسی وقت اٹھانا چاہیئے جبکہ اسے اپنی نجات یا مسلمانوں کی منفعت مقصود ہو۔ اگر اسے نہ تو نجات کا طمع ہو نہ ہی دشمن کو نقصان پہنچانے کا جذبہ بلکہ وہ یہ قدم محض مسلمانوں میں حوصلہ اور جرأت پیدا کرنے کے لیے اٹھا رہا ہو تا کہ اس کی دیکھا دیکھی دوسرے مسلمان بھی ایسا ہی قدم اٹھائیں اور یا تو دشمنوں کو نقصان پہنچائیں یا خود جام شہادت نوش کر لیں، تو ایسی صورت میں انشاء اللہ کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اسے صرف دشمن کے ہاتھوں نقصان پہنچانے کا جذبہ ہی اس اقدام پر ابھارتا اور اپنی نجات کا اسے کوئی خیال نہ ہوتا تو بھی اس کا دشمن پر حملہ کرنا میرے نزدیک کوئی غلط بات نہ ہوتی۔

ٹھیک اسی طرح اگر وہ دشمن کی صفوں میں گھس کر دوسروں کو نقصان پہنچانے کا جذبہ لے کر حملہ آور ہوتا ہے تو میرے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ اجر کا مستحق ہوگا۔ مگر وہ صورت وہ ہوگی جبکہ اس کے اس اقدام میں منفعت کی کوئی بھی صورت نہ پائی جائے۔ اگر اس کے دل میں صرف دشمنوں کو مرعوب کرنے کا جذبہ ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ دشمن کو نقصان پہنچانے کی بہترین شکل ہے اور اس میں مسلمانوں کے لیے منفعت کا پہلو بھی موجود ہے۔

امام محمد نے فرد واحد کے حملے کی جتنی صورتیں بتائی ہیں وہی صورتیں درست ہیں۔ ان کے علاوہ اور کوئی صورت درست نہیں ہے۔ اور ان ہی صورتوں پر ان لوگوں کی تاویل کو محمول کیا جائے گا جنہوں نے حضرت ابو ایوبؓ انصاری کی حدیث میں اس شخص پر اس آیت کے مفہوم کو چسپاں کیا تھا جو تن تنہاء دشمنوں پر حملہ کرنے کی نیت سے نکل کھڑا ہوا تھا۔ کیونکہ ان کے نزدیک اس شخص کے اس اقدام کا کوئی فائدہ نہیں تھا۔

اس لیے ایسی صورت میں اسے اپنی جان تلف نہیں کرنی چاہیئے تھی اس سے نہ دین کو کوئی فائدہ پہنچتا نہ مسلمانوں کو۔ اگر اس کی جان جانے کی صورت میں دین کو کوئی نفع ہوتا تو یہ تو ایسا مرتبہ و مقام ہے جس کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابۂ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی متعدد بار تعریف فرمائی ہے۔

ارشاد باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰى مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُوْنَ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُوْنَ وَيُقْتَلُوْنَ ، اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں سے ان کی جان و مال کی خریداری کر لی ہے کہ انہیں اس کے بدلے میں جنت ملے گی وہ اللہ کے راستے میں جنگ کرتے ہیں اور پھر دشمنوں کو قتل بھی کرتے ہیں اور ان کے ہاتھوں قتل بھی ہوتے ہیں)۔

اسی طرح ایک اور جگہ ارشاد ہے (وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ قُتِلُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْيَاءٌ

عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ، اور تم ان لوگوں کو ہرگز مردہ مت سمجھو جو اللہ کے راستے میں قتل ہوئے بلکہ وہ زندہ ہیں اور انہیں اپنے رب کی طرف سے رزق مل رہا ہے)۔

ایک اور جگہ ارشاد ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ اور لوگوں میں ایسے بھی ہیں جو اللہ کی رضا کے حصول کی خواہش میں اپنی جان کا سودا کر لیتے ہیں) ان آیات اور ان جیسی دوسری آیات میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی مدح کی ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے اپنی جان دے دیتے ہیں۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حکم بھی یہی ہونا چاہیئے کہ اگر کسی کو اس کام سے دین کو فائدہ پہنچنے کی امید ہو اور پھر وہ اس کام پر اپنی جان لگائے یہاں تک کہ اپنی زندگی بھی اس پر قربان کر دے تو وہ شہادت کے اعلیٰ مراتب پر فائز ہو جائے گا۔ قول باری ہے (وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں اور اس سلسلے میں پہنچنے والی تکلیفوں کو صبر کے ساتھ برداشت کریں بے شک یہ بڑے پختہ ارادے اور حوصلے کا کام ہے

عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الشھداء حمزۃ بن عبد المطلب ورجل تکلم بکلمۃ حق عند سلطان جائر فقتلہ ، تمام شہیدوں میں سب سے افضل حمزہ بن عبد المطلب ہیں نیز وہ شخص بھی ہے جس نے کسی ظالم سلطان کے سامنے حق بات کہہ دی اور اس وجہ سے سلطان نے اس کی گردن اڑا دی)۔

حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الجھاد کلمۃ حق عند سلطان جائر ، ظالم بادشاہ کے سامنے کلمہ حق کہنا بہترین جہاد ہے) محمد بن بکر نے ہمیں روایت کی ، انہیں ابو داؤد نے ، انہیں عبد اللہ بن الجراح نے عبد اللہ بن یزید سے ، انہوں نے موسیٰ بن علی بن رباح سے ، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے عبد العزیز بن مروان سے کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ (شرما فی الرجل شح ھالع وجبن خالع ، ایک انسان میں بدترین چیز غم انگیز شدت بخل اور قدم اکھاڑ دینے والی بزدلی ہے)۔

بزدل کی مذمت سے بہادری اور جان بازی کے اقدام کی تعریف کا پہلو نکلتا ہے۔ ایسی بہادری اور جان بازی جس سے دین کو فائدہ پہنچے اگرچہ خود اسے اپنی ہلاکت کا یقین ہو۔ واللہ اعلم بالصواب

آیا عُمرہ فرض ہے یا نفل؟

ارشادِ باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ ، اللہ کے لیے حج اور عمرہ پورا کرو) اس آیت کی تاویل میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، سعید بن جبیر اور طاؤس سے مروی ہے کہ حج اور عمرہ کے اتمام کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے دونوں کا احرام باندھ لو۔

مجاہد کا قول ہے کہ اتمام کا مفہوم یہ ہے کہ حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد ان دونوں کے آخری افعال تک ادا کیئے جائیں۔ سعید بن جبیر اور عطاء کا قول ہے کہ اللہ کے لیے ان کے تمام افعال و ارکان کو قائم کرنا، اس لیے کہ یہ دونوں واجب ہیں۔ گویا ان دونوں نے آیت کی یہ تاویل کی کہ اس میں ان دونوں چیزوں کی ادائیگی کا حکم ہے گویا یوں فرمایا گیا کہ حج اور عمرہ کرو۔

حضرت ابن عمرؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ اتمام سے مراد افراد ہے یعنی الگ الگ احرام کے ذریعے ان دونوں کی ادائیگی ہے۔ قتادہ کا قول ہے عمرہ پورا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ حج کے مہینوں کے سوا دوسرے مہینوں میں عمرہ ادا کیا جائے۔

عمرہ کے وجوب کے متعلق بھی سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن مسعودؓ، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ یہ نفل ہے۔ مجاہد نے قولِ باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) کی تفسیر میں کہا ہے کہ ان دونوں کے اندر جن افعال کا ہم نے حکم دیا ہے انہیں پورا کرو۔ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری اور ابن سیرین سے مروی ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

طاؤس نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ یہ واجب یعنی فرض ہے۔ جو لوگ عمرے کے وجوب یعنی فرضیت کے قائل ہیں انہوں نے ظاہر آیت (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) سے استدلال کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ آیت کے الفاظ میں احتمال ہے کہ حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد انہیں پورا

کیا جائے اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان دونوں کے افعال کے ابتداء کرنے کا حکم دیا جارہا ہے۔ اس لیے آیت کے الفاظ کو ان دونوں احتمالات پر محمول کرنا واجب ہے اور اس کی حیثیت اس عموم کی طرح ہے جو ہر اس چیز کو شامل ہوتا ہے جو اس میں شامل ہو سکتی ہو اور کوئی چیز اس کے دائرے سے کسی دلیل کے بغیر نکل نہیں سکتی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں وجوب عمرہ پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ وہ اس طرح کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ حج اور عمرے کے اتمام کا حکم ہے اور یہ حکم صرف اس بات کا متقاضی ہے کہ ان کی ادائیگی میں کوئی کمی نہ رہے بلکہ ان کے ارکان و افعال پورے پورے ادا کیئے جائیں۔ اس لیے کہ لغت کے لحاظ سے نقصان یعنی کمی رہ جانا تمام یعنی پورا ہونے کے مفہوم کی ضد ہے۔ بطلان اس کی ضد نہیں ہے۔

آپ ناقص کو غیر تام کہتے ہیں لیکن کسی ایسی چیز کو غیر تام نہیں کہتے جس کے کسی حصے کا وجود ہی نہ ہو۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ اتمام کا حکم نقصان کی نفی کا متقاضی ہے۔ اسی بنا پر حضرت علیؓ اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ ان دونوں کے اتمام کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھ لو۔

اگر بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی ہے تو آیت کی تاویل یہ ہو گی کہ ان کی ادائیگی ناقص طریقے سے نہ ہو، اب ناقص طریقے سے ادائیگی کا نہ ہونا وجوب پر دلالت نہیں اس لیے کہ نوافل پر بھی اب فقرے کا اطلاق درست ہے۔ آپ حسب موقع یہ کہتے ہیں کہ نفلی حج یا نفلی عمرہ ناقص طریقے سے ادا نہ کرو۔ اسی طرح نفل نماز کو بھی ناقص ادائیگی سے بچاؤ۔ اس لیے جب اتمام کا حکم نقصان کی نفی کا متقاضی ہے تو اس صورت میں وجوب پر اس کی دلالت نہیں ہو گی۔

ہمارے استدلال کی صحت پر یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ آیت میں نفلی حج اور نفلی عمرہ مراد ہیں جنھیں ناقص طور پر ادا کرنے سے منع کیا گیا ہے اور بنیادی طور پر ان دونوں کے وجوب پر آیت کی دلالت نہیں ہے۔ نیز یہ پہلو بھی موجود ہے کہ لفظ اتمام کے زیادہ ظاہر معنی یہ ہیں کہ اس کا اطلاق کسی چیز میں دخول یا ابتداء کے بعد اس پر کیا جاتا ہے۔

قول باری ہے (ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّیَامَ اِلَی اللَّیۡلِ) یہاں روزے میں دخول کے بعد اس پر اتمام کے لفظ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ اسی طرح حدیث ہے (ما ادرکتم فصلوا وما فاتکم فاتموا، جماعت کے ساتھ نماز کا جتنا حصہ مل جائے اسے پڑھ لو اور جو رہ جائے اسے پورا کر لو) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ اتمام کا اطلاق نماز میں دخول کے بعد کی حالت پر کیا ہے۔

اس بات پر کہ آیت سے مراد حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد ان کے اتمام کو واجب کرنا ہے یہ چیز دلالت کر رہی ہے کہ آیت کی رو سے نفلی حج اور عمرہ شروع کرنے کے بعد ان کا اتمام لازم ہو جاتا ہے گویا کہ آیت میں یوں کہا گیا کہ حج اور عمرہ میں داخل ہونے کے بعد انہیں پورا بھی کرو۔ اب جبکہ دخول کے بعد اتمام کا لزوم ثابت ہو گیا تو اس لزوم کو ابتدار پر محمول کر کے یہ کہنا کہ یہ دونوں واجب ہیں درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں مفہوم میں تضاد ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آیت سے دخول کی وجہ سے لازم کر دینا مراد لیا جاتے تو پھر دخول سے پہلے لازم کر دینے کا معنی خود بخود منتفی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ دخول سے پہلے لازم کر دینے کی صورت دخول کی وجہ سے واجب ہونے کے مفہوم کے منافی ہے آپ نہیں دیکھتے کہ فرض حج کے متعلق یہ کہنا درست نہیں ہے کہ وہ دخول کے بعد لازم ہو جاتا ہے یا مثلاً ظہر کی نماز دخول کی وجہ سے لازم ہو جاتی ہے۔

درج بالا صورتِ حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دخول کی وجہ سے ان دونوں کے ایجاب اور دخول سے قبل ابتداء سے ایجاب کا ارادہ کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس آیت میں عمرہ کے وجوب پر اس میں داخل ہونے سے پہلے کوئی دلالت نہیں ہے۔

حج زندگی بھر میں ایک بار فرض ہے۔

ایک روایت ہے جو عمرہ کے عدم وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (العمرۃ ھی الحج الاصغر، عمرہ حج اصغر ہے) عبداللہ بن شداد اور مجاہد سے مروی ہے کہ عمرہ حج اصغر ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی حج کا لفظ عمرہ کو بھی شامل ہے اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وہ حدیث بھی ثابت ہے جس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی ہے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں زہیر بن حرب اور عثمان بن ابی شیبہ نے، ان دونوں کو یزید بن ہارون نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے زہری سے انہوں نے ابو سنان دؤلی سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ اقرع بن حابسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آیا حج ہر سال فرض ہے یا صرف ایک مرتبہ؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ صرف ایک مرتبہ! اس سے زائد جو شخص کرے گا وہ نفل شمار ہو گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی حدیث میں عمرہ کو حج فرمایا اور اقرع بن حابسؓ کی حدیث میں حج کے متعلق کہا کہ وہ ایک مرتبہ ہوتا ہے اور جو اس سے زائد ہو گا وہ نفل شمار ہو گا تو اس بیان سے عمرہ کا وجوب منتفی ہو گیا۔ اس لیے کہ عمرہ کو بھی حج کا نام دیا گیا ہے۔

اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہمیں عبدالباقی بن قانع نے کی، انہیں یعقوب بن یوسف مطوعی نے، انہیں ابوعبدالرحمن نے عبداللہ بن عمرؓ سے، انہیں عبدالرحمان بن سلیمان نے حجاج بن ارطاۃ سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے، انہوں نے حضرت جابرؓ بن عبداللہ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ آیا نماز اور حج فرض ہیں؟ آپ نے اثبات میں جواب دیا پھر اس نے عمرہ کے متعلق پوچھا کہ آیا یہ بھی واجب ہے، آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا۔ (ولان تعتمر خیر لک، عمرہ کر لینا تمہارے لیے بہتر ہوگا) اس حدیث کو عباد بن کثیر نے بھی محمد بن المنکدر سے حجاج بن ارطاۃ کے الفاظ میں روایت کی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت سنائی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں ابن الاصفہانی نے، انہیں شریک، جریر اور ابوالاحوص نے معاویہ بن اسحق سے، انہوں نے ابوصالح سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الحج جہاد والعمرۃ تطوع، حج جہاد ہے اور عمرہ نفل ہے) اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت جعفر بن محمد نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے کہ (دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ، قیامت تک کے لیے عمرہ حج میں داخل ہوگیا)۔

اس کے معنی ہیں کہ حج عمرہ کے قائم مقام ہوگیا اس لیے کہ عمرہ کے افعال حج کے افعال میں موجود ہیں اور حج کے افعال اس سے کچھ زیادہ ہیں۔ یہ مراد لینا کہ عمرہ کا وجوب بھی حج کے وجوب کی طرح ہے درست نہیں ہے اس صورت میں عمرہ کا حج میں داخل ہونا، حج کا عمرے میں داخل ہونے کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہو گا اس لیے کہ یہ دونوں کے دونوں واجب ہیں جس طرح کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ نماز حج میں داخل ہوگئی اس لیے کہ نماز بھی اسی طرح واجب ہے جس طرح حج۔

اس پر حضرت جابرؓ کی وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے۔ جس میں بتایا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کو حج کا احرام باندھنے پر یہ حکم دیا کہ وہ عمرہ ادا کر کے حج کا احرام کھول لیں، سراقہ بن مالک نے پوچھا کہ ہمارا یہ عمرہ اس سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ آپ نے فرمایا ہمیشہ کے لیے، اب یہ بات ظاہر ہے کہ یہ ایسے عمرے کی ادائیگی تھی جس کے ذریعے حج کا احرام کھول دیا گیا تھا جس طرح کہ وہ شخص جس سے حج رہ جائے عمرے کی ادائیگی کر کے اپنا حج کا احرام کھول دیتا ہے۔

اب جو لوگ عمرے کی فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ عمرہ فرض عمرے کی ادائیگی کے لیے کافی نہیں جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر یہ فرض ہوتا تو آپ ہرگز صحابۂ کرام

سے یہ نہ فرماتے کہ تمھارا یہ عمرہ ہمیشہ کے لیے ہے، دراصل اس میں یہ بتانا ہے کہ ان پر اس کے سوا اور کوئی عمرہ نہیں ہے

اس بات پر کہ ایک شخص جن افعال کی ادائیگی کے بعد حج کا احرام کھول دیتا ہے وہ عمرہ نہیں ہوتے یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ وہ شخص جس سے حج رہ جائے اگر اپنا احرام نہ کھولے یہاں تک کہ اگلے حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کرکے احرام کھول لے اور اسی سال حج بھی کرے تو وہ حج تمتع کرنے والا نہیں کہلائے گا۔ (وجہ اس کی یہ ہے کہ اس نے احرام کھولنے کے لیے جو افعال کیے تھے وہ عمرہ شمار نہیں ہوئے)۔

عمرے کے بارے میں مختلف خیالات۔

عقلی طور پر بھی عمرہ کے عدم وجوب پر اس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے کہ جو عبادات فرض ہیں وہ ایسے اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں کہ ان اوقات کے وجود کے ساتھ ان عبادات کی فرضیت کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً نماز، روزہ، زکواۃ اور حج۔ اب اگر عمرہ فرض ہوتا تو اس کے لیے بھی کوئی وقت مخصوص ہوتا جب ایسا نہیں ہے تو عمرہ کرنے والا آزاد ہے جس وقت چاہے عمرہ کرسکتا ہے۔ اس طرح اس کی مشابہت نفل نماز اور نفلی روزے کے ساتھ ہوگئی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نفلی حج بھی تو ایک وقت کے ساتھ مخصوص ہے لیکن اس کا اس طرح ہونا اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمھاری یہ بات لازم نہیں آتی، اس لیے کہ ہم نے یہ کہا تھا کہ ایسی فرضی عبادت جو ہر شخص کے لیے اس کی ذاتی حیثیت میں لازم ہوتی ہیں۔ ان کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں اور جو عبادت کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہ ہو وہ فرض عبادت نہیں ہوتی۔

اس سے یہ امتناع لازم نہیں آتا کہ بعض نوافل کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہوں اور بعض اس سے آزاد ہوں، اس لیے کلیہ یہ بنا کہ ہر وہ عبادت جو کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہ ہو وہ نفل ہوتی ہے اور جو وقت کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ بعض فرض ہیں اور بعض نوافل۔

ایسے آثار و مرویات بھی ہیں جن سے عمرہ کے عدم وجوب پر استدلال کیا جاسکتا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی ہے، انہیں احمد بن بحتر عطار نے، انہیں محمد بن بکر نے، انہیں محمد بن فضل بن عطیہ نے سالم افطس سے، انہوں نے سعید بن جبیر سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الحج جہاد والعمرۃ تطوع،

حج جہاد ہے اور عمرہ نفل)۔

جو لوگ عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں وہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو ابن لہیعہ نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الحج والعمرۃ فریضتان واجبتان، حج اور عمرہ دو لازمی فریضے ہیں)۔

اسی طرح ان کا اس روایت سے بھی استدلال ہے جو حسن بصری نے حضرت سمرہؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اقیموا الصلاۃ وآتوا الزکوٰۃ وحجوا واعتمروا واستقیموا یستقم بکم، نماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، حج اور عمرہ کرو، سیدھے رہو، تمہارے تمام معاملات سیدھے رہیں گے) اور ظاہر ہے کہ آپ کے امر کو وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔

اسی طرح ایک اور روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسلام کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے نماز وغیرہ کے ذکر کے بعد فرمایا (وان تحج وتعتمر، اور یہ کہ تم حج اور عمرہ کرو) اسی طرح ان کا استدلال صبی بن معبد کے قول سے بھی ہے کہ "میں نے حج اور عمرہ کو اپنے اوپر فرض پایا" حضرت عمرؓ کے سامنے یہ بات کہی گئی اور آپ نے اس کی تردید نہیں کی۔ بلکہ اس سے یہ فرمایا کہ " حج اور عمرہ دونوں کو جمع کر لیا کرو۔"

اسی طرح ان کا استدلال ابو رزین کی حدیث سے ہے جو بنو عامر کا ایک شخص تھا۔ اس نے عرض کیا " اے اللہ کے رسولؐ! میرا باپ بہت بوڑھا ہے وہ نہ اونٹ پر سفر کر سکتا ہے اور نہ ہی حج اور عمرہ ادا کر سکتا ہے۔" آپ نے فرمایا: " اپنے باپ کی طرف سے حج اور عمرہ کر لو۔"

وجوب عمرہ میں ابو لہیعہ کے طریق سے حضرت جابرؓ کی جو حدیث ہے وہ اس لحاظ سے ضعیف ہے کہ ابو لہیعہ ایک ضعیف اور بہت زیادہ غلطیاں کرنے والا راوی ہے کہا جاتا ہے کہ اس کی کتابیں جل گئی تھیں اور اس نے روایت کرنے کے لیے اپنے حفظ کا سہارا لیا تھا لیکن اس کا حافظہ بہت خراب تھا عدم وجوب کی جو روایت ہم نے حضرت جابرؓ سے کی ہے اس کی سند ابن لہیعہ کی سند سے بہتر ہے۔ اگر سند کے لحاظ سے دونوں روایتوں کو یکساں تسلیم کر لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ دونوں ایک دوسرے سے متعارض ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائیں گی اور ہمارے لیے طلحہ اور ابن عباسؓ کی روایت باقی رہ جائے گی جس کا کسی روایت سے تعارض نہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ایجاب عمرہ کی نفی میں جو حدیث آپ نے حجاج سے، انہوں نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے وہ ایجاب عمرہ کی اس حدیث سے متعارض نہیں ہے جو ابن لہیعہ نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے۔ اس لیے کہ حجاج کی حدیث اصل

کے طور پر مروی ہے جبکہ ابن لہیعہ کی حدیث اس اصل کی ناقل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ ایک مسئلے کے متعلق دو حدیثیں مروی ہوں جن میں ایک نفی کرنے والی اور دوسری اثبات کی حامل ہو تو اثبات والی روایت اولی ہوگی۔

اسی طرح اگر ایک روایت موجب ہو اور دوسری غیر موجب تو پہلی روایت اولی ہوگی۔ اس لیے کہ ایجاب اس کے ترک کی ممانعت کا متقاضی ہوتا ہے جبکہ نفی کی صورت میں کوئی ممانعت نہیں ہوتی اور ترک کی ممانعت کرنے والی روایت ممانعت نہ کرنے والی روایت سے اولی ہوتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس بنا پر ضروری نہیں ہے کہ ایجاب عمرہ والی ابن لہیعہ کی روایت اگر ثابت ہوتی تو اس کی بکثرت روایت ہوتی کیونکہ لوگوں کو اس کی عام ضرورت تھی اور اس سے ہر وہ شخص واقف ہوتا جو وجوب حج سے واقف تھا۔ اس لیے کہ اس کا وجوب بھی حج کے وجوب کی طرح ہوتا ہے اور جسے حج کی ادائیگی کا مخاطب بنایا جاتا وہ عمرہ کی ادائیگی کا بھی مخاطب ہوتا۔

اس لیے جس حدیث کی یہ حیثیت ہو اس کا ورود خبر واحد کی شکل میں درست نہیں ہوتا علاوہ ازیں اس کی سند میں بھی ضعف ہے اور ایک دوسری روایت اس کی معارض ہے۔ نیز یہ بھی واضح ہے کہ یہ روایتیں ایک ہی صحابی سے مروی ہیں۔

اگر وجوب کی روایت تاریخ کے اعتبار سے نفی وجوب کی روایت سے متاخر ہوتی تو حضرت جابرؓ اس کی ضرور وضاحت کر دیتے اور یوں فرماتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے متعلق فرمایا تھا کہ یہ نفل ہے پھر بعد میں آپ نے فرمایا تھا کہ یہ واجب ہے، کیونکہ یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے کہ حضرت جابر کو دونوں روایتوں کا علم ہو اور ان کی تاریخ بھی انھیں معلوم ہو اور پھر آپ تاریخ کا ذکر کیے بغیر کبھی ایجاب کی روایت بیان کر دیتے اور کبھی نفی ایجاب کی روایت جو اس کی ضد ہے۔

یہ وضاحت اس پر دلالت کرتی ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ایک دوسرے کی متعارض منقول ہوئی ہیں۔ البتہ اگر دو حدیثیں دو صحابیوں سے اثبات اور نفی کے ساتھ منقول ہوئی ہوں تو ان میں اعتبار کا وہی طریقہ ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی روایت میں امر کے لفظ (فاعتمروا، عمرہ کرو) کو ہمارے بیان کردہ دلائل کی روشنی میں ندب یعنی استحباب پر محمول کیا جائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جب اسلام کے متعلق پوچھا گیا تھا تو آپ نے نماز وغیرہ کے ذکر کے بعد یہ فرمایا تھا کہ (وان تحج وتعتمر، اور یہ کہ تم حج اور عمرہ کرو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نوافل بھی تو آخر اسلام کا حصہ ہیں۔ اسی طرح ہر وہ عبادت اسلام کا حصہ ہے جو تقرب الٰہی کے حصول کی

خاطر ادا کی جائے۔ چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ اسلام کے کچھ اوپر ستر شعبے ہیں اور راستے سے تکلیف دہ چیز کو ہٹا دینا بھی ایک شعبہ ہے

حضرت عمرؓ کے سامنے صبی بن معبد نے یہ کہا تھا کہ " میں نے حج اور عمرہ کو اپنے اوپر فرض پایا ہے۔ حضرت عمرؓ یہ سن کر خاموش رہے اور اس پر نکیر نہیں کی اس کی تاویل یہ ہے کہ صبی نے یہ کہا تھا کہ یہ دونوں مجھ پر فرض ہیں " یہ نہیں کہا تھا کہ " یہ دونوں لوگوں پر فرض ہیں " اس قول کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ انہوں نے اس کی نذر مانی ہو۔ اس طرح نذر کی وجہ سے یہ دونوں ان پر لازم ہو گئے ہوں۔

نیز یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہوں نے آیتِ حج وعمرہ کی یہی تاویل کی ہو جبکہ اس میں تاویل کی گنجائش موجود ہے اور اسی گنجائش کی بنا پر حضرت عمرؓ نے انہیں ٹوکا تھا۔ اس کی حیثیت بالکل وہی ہے جو وجوب عمرہ کے قائل کے قول کی ہے۔ اس لیے کہ اجتہادی طور پر اس کے لیے اس قول کی گنجائش ہے اس بنا پر اسے ٹوکا نہیں جا سکتا۔

بنو عامر کے جس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے بوڑھے باپ کے متعلق مسئلہ پوچھا تھا آپ نے اسے فرمایا تھا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج اور عمرہ کرو تو آپ کے اس قول میں وجوب عمرہ پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ آپ کا یہ قول وجوب کو لازم کرنے کے موقعہ ومحل میں نہیں تھا کیونکہ بنو عامر کے اس شخص پر اپنے باپ کی طرف سے نہ تو حج کرنا لازم تھا اور نہ ہی عمرہ کرنا۔

بعض لوگ قولِ باری (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ، نیکی کے کام کرو) سے عمرہ کے وجوب پر استدلال کرتے ہیں اس لیے کہ عمرہ بھی نیکی ہے۔ ظاہر لفظ تو تمام نیکیوں کے ایجاب کا متقاضی ہے لیکن یہ استدلال کئی وجوہ سے ساقط ہے پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ عمرہ کے وجوب کا اعتقاد رکھتے ہوئے اس کی ادائیگی نیکی ہے۔ اس لیے جس شخص کا اس کے وجوب کے متعلق اعتقاد نہ ہو اس کے لیے وجوب کے طور پر اس کی ادائیگی درست نہیں ہوگی اور اگر وہ اسی طرح اعتقاد پر اسے ادا کرے گا تو یہ نیکی نہ ہوگی جس طرح کہ ایک شخص نفل نماز پڑھے اور اس میں فرض کا اعتقاد کر لے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قولِ باری (وَافْعَلُوا الْخَيْرَ) ایک مجمل لفظ ہے اس لیے کہ یہ ایسے مجمل پر مشتمل ہے کہ اگر یہ لفظاً وارد بھی ہو جائے تو اس پر عمل لازم نہیں ہوتا۔ اگر آپ دیکھیں تو اس میں آپ کو نماز، روزہ اور زکوٰۃ وغیرہ سب داخل نظر آئیں گے اور یہ سب کے سب فرائض مجملہ ہیں۔ اور جب لفظ ایسے معانی پر مشتمل ہو جو مجمل ہو تو وہ لفظ خود مجمل بن جائے گا اور اپنے حکم کے اثبات کے لیے

کسی اور دلیل کا محتاج ہوگا۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ لفظ "الخیر" میں الف لام جنس کا ہے جس کا استغراق ممکن نہیں۔ اس بنا پر یہ اس کم سے کم نیکی کو شامل ہوگا جس پر لفظ خیر کا اطلاق کیا جا سکتا ہو۔ مثلاً کوئی یہ کہے کہ اگر میں نے پانی پی لیا یا عورتوں سے نکاح کیا تو ......، اب اگر وہ ان دونوں کاموں کا کم سے کم درجہ بھی سرانجام دے دے گا تو وہ اس لفظ سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ ہمیں لفظ کے ورود کے ساتھ یہ علم ہوگیا تھا کہ یہاں خیر سے مراد خیر کی بعض صورتیں ہیں اس لیے کہ خیر کی تمام صورتوں کا احاطہ مشکل امر ہے۔ اس لیے اس فقرے کا مفہوم یہ ہوگا کہ خیر کی بعض صورتوں پر عمل کرو۔ اس مفہوم کے تحت حکم کے لزوم کے لیے بیان اور وضاحت کی ضرورت پڑے گی۔

اس سلسلے میں بعض لوگوں کا یہ استدلال ہے کہ ہمیں نفل کی صورت میں جو چیز بھی نظر آئی اس کی کوئی نہ کوئی اصل فرض میں موجود ملی۔ اگر عمرہ بھی تطوّع ہوتا تو فرض میں اس کی اصل موجود ہوتی۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ عمرہ نام ہے طواف اور سعی کا اور اس کے لیے فرض میں اصل موجود ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عمرہ کے سوا کسی اور جگہ طواف اور سعی مفرد فرض کی شکل میں موجود نہیں ہوتے جبکہ فرض میں طواف و سعی تابع کی صورت میں موجود ہوتے ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کبھی نفلی طور پر بیت اللہ کا طواف کیا جاتا ہے۔ اگرچہ فرض میں الگ سے اس کی کوئی اصل نہیں ہوتی اسی طرح عمرہ بھی نفلی طور پر ادا کیا جاتا ہے کیونکہ یہ نام ہے طواف اور سعی کا، اگرچہ فرض میں اس کی کوئی اصل نہیں ہوتی۔

امام شافعی نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب حج اور عمرہ کی اکٹھی ادائیگی جائز ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عمرہ فرض ہے کیونکہ اگر یہ نفل ہوتا تو حج کے اعمال کے ساتھ اس کے افعال کو جمع کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح کہ ایسی دو نمازوں کو جمع نہیں کیا جا سکتا جن میں ایک فرض ہو اور دوسری نفل جبکہ چار رکعات فرضوں کے عمل کو جمع کر دیا جاتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ایک غلط کلیہ ہے جس پر وجوب عمرہ کا قول باطل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب حج اور عمرہ کو جمع کرنا جائز ہوگیا اور دو فرض نمازوں کو جمع کرنا جائز نہ ہوا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہوگئی کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ رہ گئی یہ بات کہ چار رکعات فرض کے عمل کو جمع کیا جاتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چاروں رکعتیں ایک نماز ہوتی ہیں جس طرح کہ ایک حج جو اپنے تمام ارکان پر مشتمل

ہوتا ہے یا جس طرح کہ ایک طواف جو سات اشواط پر مشتمل ہوتا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی موجود ہے کہ اس استدلال سے امام شافعی کا اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص پہلے عمرہ کر لے پھر فرض حج قران کی شکل میں اس طرح ادا کرے کہ اس کے ساتھ عمرہ بھی ملا لے تو یہ عمرہ نفلی ہوگا اور حج فرض ہوگا۔ اس طرح فرض اور نفل کے درمیان جمع درست ہو جائے گا اور اس سے ان لوگوں کا استدلال ختم ہو جائے گا جو حج کے ساتھ عمرہ کو وجوب کی بنا پر جمع کرنے کے قائل ہیں۔

امام شافعی کا یہ بھی استدلال ہے کہ حج کی طرح عمرے کے بھی میقات ہیں جس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب کوئی شخص فرض عمرہ ادا کرکے گھر واپس ہو جائے اور دوبارہ پھر عمرہ کی ادائیگی کے ارادے سے آئے تو اس وقت بھی اس کے عمرے کے وہی میقات ہوں گے جو حج کے ہیں۔ جبکہ اس کا یہ عمرہ نفلی ہوگا۔ اس لیے میقات کی شرط وجوب پر دلالت نہیں کرتی اسی طرح نفلی حج کے بھی فرض حج کی طرح میقات ہوتے ہیں۔

امام شافعی نے حج قران کرنے والے پر وجوب دم سے بھی استدلال کیا ہے لیکن اس سے وجوب عمرہ پر دلالت کی وجہ بیان نہیں کی ہے صرف دلیل سے خالی ایک دعویٰ کیا ہے۔ اس کے باوجود ان کا یہ اصول ٹوٹ جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص فرض حج کے ساتھ نفلی عمرہ کرے تو اس پر بھی دم واجب ہوگا تو اگر دونوں کو جمع کر دے جبکہ دونوں نفلی ہوں تو پھر بھی دم واجب ہوگا۔ اس مثال سے امام شافعی کا اصول ٹوٹ گیا۔

محصورین کے لیے حج کے احکام

قول باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ، اور اگر تم کہیں گھر جاؤ تو جو قربانی میسر آئے اللہ کی جناب میں پیش کر دو) کسائی، ابوعبیدہ اور اکثر اہل لغت کا قول ہے کہ مرض یا نفقہ کے ختم ہونے کی وجہ سے پیش آنے والی رکاوٹ کو احصار کہتے ہیں اور دشمن کی وجہ سے پیدا ہونے والی رکاوٹ کو حصر کہتے ہیں۔ چنانچہ محاورے میں یوں کہا جاتا ہے "احصرہ المرض وحصرہ العدو (بیماری اس کے لیے رکاوٹ بن گئی اور دشمن نے اسے روک دیا)۔

فرّاء سے یہ منقول ہے دونوں الفاظ ایک دوسرے کی جگہ استعمال ہو سکتے ہیں۔ ابوالعباس مبرد اور زجاج نے فرّاء کے اس قول کو ناپسند کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ دونوں الفاظ معنی کے لحاظ سے مختلف

ہیں۔ کیونکہ بیماری کی صورت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ " حصرہ المرض" اور نہ دشمن کی صورت میں "احصرہ العدو" بولا جائے گا۔

ان دونوں لفظوں کا استعمال بالکل اسی طرح ہے جس طرح یہ دو محاورے ہیں۔ اوّل "حَبَسَہ" جس کا مفہوم ہے "قید میں ڈال دیا" اور دوم "احبسہ" جس کے معنی ہیں "قید کے لیے پیش کیا" بالکل اسی طرح 'قَتَلَہ' (اسے قتل کر دیا) اور 'أَقتَلَہ' (اسے قتل کے لیے پیش کیا) یا 'قَبَرَہ' (اسے قبر میں دفن کر دیا) اور 'أَقبَرَہ' (اسے قبر میں دفن کے لیے پیش کیا) ٹھیک اسی طرح 'حَصَرَہ' (اسے محصور کر دیا) اور 'أَحصَرَہ' (اسے حصر کے لیے پیش کیا) کے معانی ہیں۔

ابن ابی نجیح نے عطاء کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حصر صرف دشمن کی وجہ سے ہوتا ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ نے بیماری یا ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانے کی وجہ سے روک دیا ہو وہ حصر نہیں کہلائے گا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بتایا کہ حصر صرف دشمن کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور بیماری کی وجہ سے رکاوٹ کو حصر نہیں کہتے۔

یہ روایت اہلِ لغت کے اس قول کے موافق ہے جسے ہم نے اوپر نقل کیا ہے۔ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اگر حصر کے معنی وہی لیے جائیں جو حضرت ابن عباسؓ نے بیان کیے تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ بیمار کے لیے احرام کھول دینا جائز نہیں ہوگا اور وہ محصر نہیں کہلائے گا۔

لیکن حضرت ابن عباسؓ کے قول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جو معترض کے اس گمان کی تائید کرتی ہو۔ انہوں نے تو صرف اسم کے معنی کی نشاندھی کی ہے حکم کے معنی کی نشاندھی نہیں کی۔ انہوں نے تو یہ بتایا کہ احصار کا لفظ بیماری کی رکاوٹ کے ساتھ اور حصر کا لفظ دشمن کی رکاوٹ کے ساتھ خاص ہے۔

مُحصر (گھر جانے والے شخص) کے حکم کے متعلق سلف سے تین اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ دشمن یا بیماری میں گھر جانے والے شخص کا حکم یکساں ہے۔ وہ ایک دَم (یعنی قربانی کے لیے اونٹ، گائے، بکری میں سے جو جانور میسر ہو) بھیج دے گا۔ اور جب یہ جانور حرم میں ذبح ہو جائے گا تو وہ اپنا احرام کھول دے گا۔

یہی امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے۔ دوسرا قول حضرت ابن عمرؓ کا ہے کہ بیمار احرام نہیں کھولے گا اور کوئی شخص دشمن کی بنا پر ہی محصر ہوگا۔ یہ امام مالک امام شافعی اور لیث بن سعد کا قول ہے۔

تیسرا قول حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور عروہ بن الزبیر کا ہے کہ اس مسئلے میں بیماری اور دشمن کی رکاوٹ دونوں کا یکساں حکم ہے اور حالتِ احصار میں گھرا ہوا شخص صرف طواف کے بعد ہی احرام کھول سکتا ہے۔ ہمیں نہیں معلوم کہ فقہاء امصار میں سے کوئی اس قول کا قائل ہے یا نہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اہلِ لغت کے جو اقوال ہم نے گذشتہ سطور میں نقل کیے ہیں ان سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ احصار کا لفظ بیماری کے ساتھ خاص ہے اور قولِ باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ یہ لفظ اپنے حقیقی معنی، بیماری میں استعمال کیا جائے اور دشمن معنوی طور پر اس میں داخل سمجھا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فراء سے بیماری اور دشمن دونوں کے لیے لفظ احصار کے استعمال کا جواز منقول ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ قول درست بھی ہو تو بھی بیماری میں اس کے اثبات پر آیت کی دلالت بحالہ باقی رہے گی۔ اس لیے کہ فراء نے بیماری پر اس لفظ کے اطلاق کو رد نہیں کیا۔ اس نے صرف دشمن کی صورت میں اس لفظ کے استعمال کے جواز کی بات بتائی ہے۔ اب اگر اس لفظ کا اطلاق دونوں باتوں پر ہو جائے تو یہ ایک عموم ہوگا جو مریض اور دشمن میں گھرے ہوئے انسان دونوں کے لیے حکم کو واجب کر دے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ راویوں میں اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کا شانِ نزول حدیبیہ کا واقعہ ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام کو دشمنوں یعنی کفارِ مکہ نے روک دیا تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں دشمن مراد ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس آیت کے نزول کا سبب تو یقیناً دشمن تھا پھر اس میں حصر کے ذکر سے جو دشمن کے ساتھ خاص ہے احصار کے ذکر کی طرف جو کہ بیماری کے ساتھ مختص ہے روئے سخن منتقل ہوگیا۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت میں بیماری کی صورت میں عائد ہونے والا حکم بتانا مقصود ہے تاکہ اس لفظ کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے۔ پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو احرام کھول دینے کا حکم دے کر خود بھی احرام کھول دیا تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ نے اس لفظ کے معنی سے حصرِ عدو مراد لیا، نہ کہ لفظ سے، اور اس طرح آیت کا نزول دونوں صورتوں میں عائد ہونے والے حکم کی نشاندہی کر گیا۔

اگر اس سے اللہ کی مراد صرف دشمن والی صورت کی تخصیص ہوتی اور بیماری مراد نہ ہوتی تو پھر

آیت میں ایسے الفاظ بیان کیے جاتے جن کا تعلق صرف والی صورت سے نہ ہوتا کسی اور سے نہ ہوتا۔ علاوہ ازیں اگر لفظ دو معنوں کے لیے اسم ہوتا تو کسی خاص سبب کی بنا پر اس کا نزول اس کے حکم کو صرف اسی سبب تک محدود نہ کرتا بلکہ عموم لفظ کا اعتبار کرنا واجب ہوتا۔ نہ کہ سبب کا۔

سنت سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے، ہمیں محمد بن بکر نے روایت کی، انہیں ابو داؤد نے انہیں مسدد نے، انہیں یحییٰ نے حجاج صواف سے، انہیں یحییٰ بن ابی کثیر نے عکرمہ سے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت حجاج بن عمرو انصاریؓ سے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جس شخص کی ہڈی ٹوٹ گئی یا وہ لنگڑا ہو گیا تو اس کا احرام کھل گیا۔ اب اس پر اگلے سال کا حج ہے)۔

عکرمہ کہتے ہیں کہ میں نے اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے دریافت کیا، دونوں نے فرمایا کہ حجاج بن عمروؓ نے سچ کہا ہے۔ اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (فقد حل) کا مفہوم یہ ہے کہ اس شخص کے لیے احرام کھول دینا جائز ہو گیا جس طرح کہا جاتا ہے (حلت المراۃ للزوج) جس کا مفہوم یہ ہے کہ عورت کے لیے نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حماد اور ابن زید نے ایوب سے اور انہوں نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے محصر کے متعلق فرمایا کہ وہ قربانی کا جانور بھیج دے گا جب جانور اپنی قربانی کی جگہ پہنچ جائے گا تو اس کا احرام کھل جائے گا اور وہ آئندہ سال حج کرے گا۔

عکرمہ نے یہ بھی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں سے قصاص (مساوی بدلے) پر راضی ہو جاتا ہے یعنی حج کے بدلے حج اور احرام کے بدلے احرام۔ البتہ جب بندے کی طرف سے اللہ کے حق میں زیادتی ہوتی ہے تو پھر مواخذہ کرتا ہے۔ اس معترض کا یہ خیال ہے کہ اگر یہ حدیث عکرمہ کے پاس ہوتی تو وہ "یبعث بالھدی "(قربانی کے لیے جانور بھیجے گا) کہنے کی بجائے 'یحل' (وہ احرام کھول دے گا) کہتے جس طرح کہ ہماری روایت کردہ حدیث کے الفاظ ہیں۔

معترض کو غلط فہمی ہوئی ہے کیونکہ اس نے یہ خیال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (حل) کا مطلب یہ ہے کہ احصار کے ساتھ ہی اس کا احرام کھل جائے گا۔ حالانکہ اس کا مفہوم یہ نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے احرام کھول دینا جائز ہو گا جیسا کہ ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ لوگ اپنی بول چال میں جب یہ فقرہ کہتے ہیں کہ 'حلت المرأۃ للازواج'، تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اب اس کا نکاح پڑھانا جائز ہو گیا ہے۔

عقلی طور پر بھی ہمارے استدلال کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ دشمن میں گھر جانے والا شخص اس لیے احرام کھول دیتا ہے کہ اب بیت اللہ تک پہنچنا اس کے لیے ممکن نہیں رہا اور بعینہٖ یہی بات بیماری کی صورت میں بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ بیماری کی وہی حیثیت اور حکم ہو جو دشمن کی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر دشمن کی رکاوٹ کے باوجود اس شخص کے لیے بیت اللہ تک پہنچ جانا مشکل نہ ہو تو ایسی صورت میں احرام کھول دینا اس کے لیے درست نہیں ہو گا۔ اس سے یہ پتہ چلا کہ اصل بات بیت اللہ تک رسائی کا متعذر ہونا ہے۔

اس بات پر یہ حقیقت بھی دلالت کرتی ہے کہ ہمارا مخالف بھی ہم سے اس مسئلے میں متفق ہے کہ اگر کسی عورت کا شوہر اسے نفلی حج سے روک دے جبکہ اس عورت نے حج کا احرام باندھ لیا ہو تو اس کے لیے احرام کھول دینا جائز ہو گا اور اس کی حیثیت محصر کی ہو گی حالانکہ دشمن موجود نہیں، اسی طرح اگر کوئی قرضوں کی وجہ سے قرض خواہوں میں پھنس جائے اور اس کے لیے بیت اللہ تک پہنچنا مشکل ہو جائے تو وہ بھی محصر کے حکم میں ہو گا۔ اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ مریض کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔

ہمارے دعوے کی اس بات سے بھی تائید ہوتی ہے کہ تمام فرائض کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہوتا کہ ان کی ادائیگی میں دشمن کی وجہ سے رکاوٹ ہوئی ہے یا بیماری کی وجہ سے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خوف زدہ انسان کے لیئے اشارے سے یا بیٹھ کر نماز ادا کر لینی جائز ہے جبکہ کھڑے ہو کر ادا کرنا اس کے لیئے متعذر ہو اور بیماری کی صورت میں بھی مریض کے لیے اس طرح کی ادائیگی جائز ہے، اس لیے احرام جاری رکھنے کے سلسلے میں بھی حکم مختلف نہیں ہونا چاہیئے جبکہ کسی بیماری یا دشمن کے خوف کی وجہ سے بیت اللہ تک پہنچنا اس کے لیے متعذر ہو جائے۔

خوف یا بیماری کی وجہ سے استقبال قبلہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یا کسی کو طہارت حاصل کرنے کے لیے پانی نہ ملے یا پانی موجود ہو لیکن وہ بیمار ہو یا کوئی شخص جہاد پر جانے کے لیے تیار ہو لیکن اس کے پاس میدانِ جنگ میں استعمال ہونے والے ضروری ہتھیار اور سامان نہ ہو یا سب کچھ موجود ہو لیکن وہ خود بیمار ہو۔ تو فرض کے سقوط کے لیے ان تمام اعذار کا حکم یکساں ہے۔

ایسا نہیں ہے کہ بعض اعذار میں تو سقوط فرض کا حکم عائد ہو جائے گا اور بعض میں نہیں ہو گا اس لیے احرام جاری رکھنے کی فرضیت کے سقوط اور احرام کھول دینے کے جواز کے سلسلے میں بھی ان اعذار کا حکم مختلف نہیں ہونا چاہیئے۔ فعل کا متعذر ہونا سب میں قدر مشترک کے طور پر موجود ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قولِ باری (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) اور اس کے بعد پھر یہ ارشاد ہے (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا اَوْ بِہٖ اَذًی مِّنْ رَّاْسِہٖ فَفِدْیَۃٌ مِّنْ صِیَامٍ اَوْ صَدَقَۃٍ، پھر تم میں جو شخص بیمار ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو تو وہ روزے یا صدقہ کا فدیہ دے)۔

اس میں دو طرح سے اس بات پر دلالت ہے کہ احصار کے ذکر سے مریض مراد نہیں ہے اس لیئے کہ اگر وہ اوّل خطاب میں مراد ہوتا تو نئے سرے سے ان کا ذکر نہ ہوتا، نیز اگر وہ مراد ہوتا تو وہ دم دے کر احرام کھول دیتا، اسے فدیہ دینے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمادیا کہ (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَکُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْھَدْیُ مَحِلَّہٗ، اور تم اپنے سر نہ مونڈو جب تک کہ قربانی کا جانور حرم میں ذبح نہ ہو جائے) تو احصار کے باوجود اسے قربانی کا جانور حرم میں ذبح ہو جانے تک احرام کھول دینے سے روک دیا گیا۔ مَحِلَّہٗ، کے معنی قربانی کے جانور کا حرم میں ذبح ہونے کے ہیں۔

اس طرح آیت میں اللہ تعالیٰ نے قربانی کے جانور کا حرم میں ذبح ہو جانے سے پہلے مریض پر عائد ہونے والا حکم بیان کر دیا گیا اور اس پر فدیہ واجب کر کے اسے سر مونڈنے کی اجازت دے دی۔

اس میں ایک پہلو اور بھی ہے کہ ہر بیماری بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع نہیں ہوتی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے دریافت فرمایا تھا کہ آیا سر میں پائی جانے والی جوئیں وغیرہ تمھاری تکلیف کا باعث ہیں؟ تو انہوں نے اثبات میں جواب دیا تھا اور اس پر یہ آیت نازل ہوئی تھی۔

اب ظاہر ہے کہ سر کی یہ جوئیں وغیرہ بیت اللہ تک پہنچنے میں رکاوٹ نہیں تھیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں سر مونڈنے کی اجازت دے دی اور فدیہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اسی طرح یہ جائز ہے آیت میں مذکور مرض ایسی بیماری ہو جس کی موجودگی میں احصار کی حالت نہ پائی جاتی ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس بیماری کو احصار قرار دیا ہے جو بیت اللہ تک مریض کے پہنچنے میں مانع ہو اس لیے آیت میں مریض کے حکم کا ذکر کوئی ایسی بات نہیں کہ جو یہ ثابت کر دے کہ مرض احصار نہیں بن سکتا۔

اس میں ایک پہلو اور بھی ہے کہ (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا) کا تعلق احصار کے حکم کی طرح خطاب کی ابتدا یعنی (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) کے ساتھ ہو پھر اس پر (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ) کو عطف کر کے احصار کی صورت میں ان کا حکم بیان کر دیا اور اس کے بعد فرمایا (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا)۔

یعنی "اے وہ لوگو! جنھوں نے حج اور عمرہ کا احرام باندھا ہے" ان کا حکم اسی طرح یہاں بیان کر دیا جبکہ وہ احصار سے قبل بیمار پڑ جائیں جس طرح کہ احصار کی حالت میں مبتلا ہونے کی صورت میں ان کا حکم بیان کر دیا۔ اس بنا پر قولِ باری (فَمَنْ کَانَ مِنْکُمْ مَرِیْضًا) میں کوئی ایسی دلالت نہیں جس سے

یہ معلوم ہو سکے کہ مرض احصار نہیں بن سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ سیاقِ آیت میں قول باری (فَاِذَآ اَمِنتُمْ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ، پھر اگر تمھیں امن نصیب ہو جائے (اور تم حج سے پہلے مکے پہنچ جاؤ) تو جو شخص تم میں سے حج کا زمانہ آنے تک عمرے کا فائدہ اٹھائے۔۔۔۔۔۔۔۔) اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مراد وہ دشمن ہے جس کا خوف ہو اس لیے کہ امن اس بات کا مقتضی ہے کہ پہلے خوف موجود ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر اس سے مراد مرض کے ضرر کے خوف سے امن ہو تو اس میں کونسی رکاوٹ ہے اور صرف دشمن کے ساتھ اسے مخصوص کر دینے کی کیا وجہ ہے، مرض کے ساتھ اسے متعلق کیوں نہیں کیا جا سکتا۔ جبکہ دشمن اور بیماری دونوں میں امن اور خوف کا پہلو موجود ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت عروہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ (فَاِذَآ اَمِنتُمْ) کے معنی ہیں کہ جب تمھیں ہڈی وغیرہ ٹوٹ جانے اور درد وغیرہ لاحق ہونے سے امن ہو تو پھر تم پر بیت اللہ پہنچنا لازم ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ دشمن اور مرض میں یہ فرق ہے کہ دشمن کی وجہ سے محصر کے لیے اگرچہ آگے جانا ممکن نہیں ہوتا لیکن واپس ہو جانا ممکن ہوتا ہے جبکہ بیمار انسان نہ آگے جا سکتا ہے اور نہ پیچھے واپس ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جس شخص کے لیے نہ آگے جانا ممکن ہو نہ پیچھے واپس آنا تو ایسا شخص محصر کہلانے کا اس شخص سے بڑھ کر مستحق ہوگا جس کے لیے اگرچہ آگے جانا متعذر ہوتا ہے لیکن پیچھے واپسی کا راستہ کھلا ہوتا ہے۔

معترض سے یہ سوال بھی کیا جا سکتا ہے کہ آپ اس محصر کے متعلق کیا کہتے ہیں جو دشمن کے گھیرے میں آ گیا ہو اور اس کے لیے نہ آگے جانا ممکن ہو اور نہ پیچھے آنا۔ کیا اس کے لیے فقہاء کے نزدیک متفقہ طور پر احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا؟ اس طرح آپ نے دشمن اور مرض کے درمیان فرق کی جو علت بیان کی تھی وہ اس خاص صورت میں منتقض ہو گئی۔

تاہم امام شافعی کا قول ہے کہ عورت جب احرام باندھ لے اور پھر اس کا شوہر اسے جانے سے روک دے یا کوئی شخص احرام باندھنے کے بعد قید ہو جائے تو یہ دونوں محصر کہلائیں گے اور ان کے لیے احرام کھول دینا جائز ہوگا اور ان کے حق میں آگے جانا اور واپس ہو جانا دونوں برابر ہوگا کیونکہ ان کو ان دونوں باتوں سے روک دیا گیا ہے۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ مریض اور خائف کے درمیان یہ فرق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جنگ میں خوف زدہ انسان کے لیے یہ جائز کر دیا ہے کہ وہ کسی دوسری فوج میں جا ملے اور اس طرح خوف سے

امن کی طرف منتقل ہو جائے۔ ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تو مریض کو جنگ میں سرے سے حصہ نہ لینے کی اجازت دے دی ہے۔

قول باری ہے (لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ ، کمزوروں، بیماروں اور ایسے لوگوں پر کوئی گناہ نہیں جن کے پاس خرچ کرنے کے لیے بھی کچھ نہیں ہے)۔ اس بنا پر مریض کو ملنے والی رخصت خائف کو ملنے والی رخصت سے بڑھ کر ہے، اس لیے کہ خائف جنگ میں ترک شمولیت میں معذور نہیں گردانا جاتا جبکہ مریض گردانا جاتا ہے۔

خائف کا کسی دوسری فوج سے جا ملنا قابلِ قبول عذر ہے لیکن اس کا جنگ میں سرے سے شامل ہو تا ناقابلِ قبول ہے اس لیے مریض اس بات کا زیادہ مستحق ٹھہرے گا کہ احرام کھول کر حلال ہونے کی صورت میں اس کا عذر قابلِ قبول کر لیا جائے۔

امام شافعی نے فرمایا کہ جب ایک طرف ارشادِ باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اور دوسری طرف محصر خائف کو احرام کھولنے کی اجازت مل گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ حج اور عمرہ کے اتمام کی فرضیت صرف خائف کے سوا اور کسی محرم سے ساقط اور زائل نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جس ذات باری کا یہ ارشاد ہے کہ (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اسی کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ) اس لفظ میں جو عموم ہے وہ خائف اور غیر خائف سب کو شامل ہے۔

اس لیے کسی دلالت کے بغیر اس عموم سے کوئی صورت خارج نہیں کی جا سکتی۔ اب وہ کون سی دلالت ہے جو اسے صرف خائف کے ساتھ مخصوص کرتی ہے اور اس میں غیر خائف کو شامل نہیں ہونے دیتی؟ دوسری جانب آپ نے اپنا اصول یہ کہہ کر خود ہی توڑ دیا کہ اگر عورت کو اس کا شوہر احرام کے باوجود حج پر جانے سے روک دے تو وہ احرام کھول سکتی ہے۔ حالانکہ وہ خائف نہیں ہوتی۔ اسی طرح قیدی بھی جسے قتل ہونے کا خوف نہ ہو اپنا احرام کھول سکتا ہے۔

مُزنی کا کہنا ہے کہ دشمن سے خوف زدہ محرم کو احرام کھول دینے کا حکم رخصت کے طور پر دیا گیا ہے اور کسی دوسرے کو اس کے مشابہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جس طرح کہ مسح کرنے کا حکم موزوں کے ساتھ خاص ہے اور دستانوں کو ان کے مشابہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر خائف کے لیے احرام کھول دینے کی بنیاد رخصت ہے تو پھر اس رخصت میں کسی اور کو اس کے مشابہ قرار نہیں دینا چاہیئے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب پتھر یا مٹی کے ڈھیلے کے ساتھ استنجا کرنے کی رخصت دے دی تو یہ ضروری ہو گیا کہ استنجا کے جواز میں پتھر یا ڈھیلے کے ساتھ کسی اور چیز مثلاً چیتھڑے یا لکڑی وغیرہ کی مشابہت نہ ہو۔ اسی طرح جوئیں وغیرہ کی وجہ سے سر منڈانا رخصت ہے تو یہ ضروری ہے کہ جسم کی کسی اور تکلیف کو سر منڈانے اور فدیہ ادا کرنے کی اجازت کے لیے اس کے مشابہ قرار نہ دیا جائے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ قیدی کو نیز اس مُحرم عورت کو جسے اس کا شوہر حج پر جانے سے روک دے خائف کے مشابہ قرار نہ دیا جائے۔ ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے اس سے امام شافعی اور مزنی کی تعلیل منقوض ہو جاتی ہے۔

فصل

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حج اور عمرہ میں احصار کا حکم یکساں ہے۔ محمد بن سیرین سے مروی ہے کہ احصار صرف حج میں ہوتا ہے، عمرہ میں نہیں ہوتا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ عمرے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہوتا اور اس کے فوت ہونے کا بھی خطرہ نہیں ہوتا اس لیے عمرہ میں احصار نہیں ہوتا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر روایات کی بنا پر یہ ثابت ہے کہ آپ نے حدیبیہ کے سال عمرہ کا احرام باندھا تھا اور پھر طواف کے بغیر آپ نے عمرہ کا احرام کھول دیا اور اگلے سال ذی قعدہ میں اسے قضا کیا جس کی بنا پر اس کا نام عمرۃ القضاء پڑ گیا۔

نیز ارشاد باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) اس میں مذکورہ حکم حج اور عمرہ دونوں پر عائد ہوتا ہے اور یہ جائز ہی نہیں ہے کہ حکم کو صرف ایک تک محدود رکھا جائے اور دوسرے کو چھوڑ دیا جائے اس لیے کہ اس سے یہ خرابی لازم آئے گی کہ دلیل کے بغیر لفظ کے حکم کی تخصیص کر دی جائے۔

قربانی کے جانور کے بارے میں احکام

ارشادِ باری ہے (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) جو قربانی میسر آجائے اللہ کی جناب میں پیش کر دو۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے متعلق سلف کے اقوال مختلف ہیں۔ حضرت عائشہ اور حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول مروی ہے کہ اونٹ اور گائے کے سوا کوئی جانور ہدی کے طور پر نہیں بھیجا جا سکتا جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے بکری کا جواز بھی منقول ہے۔

فقہاء امصار بھی اس بارے میں مختلف الرائے ہیں۔ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک، اور امام شافعی کا قول ہے کہ ہدی تین قسم کے جانوروں یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری

ہیں سے ہو سکتا ہے یہی ابن شبرمہ کا قول ہے۔ انہوں نے کہا ہے کہ بدنہ یعنی حج کے موقع پر قربانی کیا جانے والا جانور صرف اونٹ ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے اصحاب اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اونٹ اور گائے دونوں ہو سکتے ہیں۔ پھر قربانی کے جانور کی عمر میں اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ اونٹ، گائے یا بھیڑ بکری میں سے بطور ہدی جو جانور لیا جائے وہ کم از کم ثنی یا اس سے زائد ہو (یعنی گائے بھینس وغیرہ کم از کم دو برس کی۔ اونٹ پانچ برس کا اور بکری یا بکرا ایک برس کا) البتہ بھیڑ یا دنبہ ایک سال سے کم کا ہو تو وہ جائز ہے (بشرطیکہ موٹا تازہ ہو اور جب ریوڑ میں سال بھر کے بھیڑ دنبوں کے ساتھ چلے پھرے تو فرق معلوم نہ ہوتا ہو) امام مالک کا قول ہے کہ ہدی کا جانور ثنی یا اس سے بڑا ہو۔ اوزاعی کا قول ہے کہ ہدی کے طور پر پیش کیا جانے والا جانور نر اونٹ ہو اور گائے یا اونٹ کا نر بچہ بھی جائز ہے۔ اونٹ یا گائے میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہدی اس جانور کو کہتے ہیں جسے بیت اللہ کی طرف تقرب الٰہی حاصل کرنے کی غرض سے اللہ کی جناب میں پیش کرنے کے لیے لے جایا جائے۔ لفظ ہدی سے ایسا جانور بھی مراد لینا درست ہے جو بطور صدقہ دیا جائے اگرچہ اسے بیت اللہ نہ لے جایا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: (المبکر الی الجمعۃ کالمھدی بدنۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی بقرۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی شاۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی دجاجۃ ثم الذی یلیہ کالمھدی بیضۃ، جمعہ کی نماز کے لیے سب سے پہلے آنے والا اونٹ کی قربانی دینے والے کی طرح ہے، اس کے بعد آنے والا آنے والا گائے کی، اس کے بعد آنے والا بکری کی، اس کے بعد آنے والا مرغی کی اور اس کے بعد آنے والا انڈے کی قربانی دینے والے کی طرح ہے)۔

آپ نے مرغی اور انڈے کو ہدی کا نام دیا اگرچہ آپ کا مقصد انہیں بیت اللہ لے جانا نہیں بلکہ صرف صدقہ تھا جس سے تقرب الٰہی حاصل ہو۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جو شخص یہ کہے کہ "اللہ کے لیے میرے ذمے میرا یہ کپڑا یا یہ گھر بطور ہدی دینا ہے" تو اسے نذر پوری کرنے کے لیے اپنا کپڑا یا گھر صدقہ کے طور پر دے دینا ضروری ہوگا۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے جانوروں کے ان تینوں اصناف یعنی اونٹ، گائے اور بھیڑ بکری کے سوا اور کوئی جانور بطور ہدی بھیجا نہیں جا سکتا جس کا ذکر قول باری (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) میں آیا ہے۔ البتہ ان جانوروں میں سے عمر کے لحاظ سے ہدی کے لیے کیسے جانور مراد ہیں۔ اس میں

اختلاف ہے جس کا ہم سابقہ سطور میں ذکر کر آئے ہیں۔

ظاہر آیت اس بات کا مقتضی ہے کہ اس میں بکری بھی داخل ہو کیونکہ لفظ ہدی کا اس پر بھی اطلاق ہوتا ہے، اس ارشاد باری (ھَدْیًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ) ایسا ہدی جو کعبہ تو پہنچنے والا ہو) کے معنی میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ بکری بھی اس میں شامل ہے اور اسے حرم میں شکار کے بدلے میں بطور ہدی دیا جا سکتا ہے۔

ابراہیم نخعی نے اسود کے واسطے سے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ بکریاں بطور ہدی بھیجیں، اعمش نے ابوسفیان کے واسطے سے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور ہدی، جو جانور بھیجے تھے ان میں بکریاں بھی تھیں جن کی گردنوں میں پٹے پڑے ہوئے تھے۔

اگر اعتراض کیا جائے کہ بکریاں بطور ہدی بھیجنے کی حضرت عائشہؓ سے یہ روایت درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ قاسم نے حضرت عائشہؓ سے یہ روایت کی ہے کہ آپ بکریوں کو (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) میں شامل نہیں سمجھتی تھیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص بکری بطور ہدی لے کر چلے گا وہ اس کی وجہ سے محرم نہیں ہوگا۔ اونٹ اور گائے کو بطور ہدی، لے جانا احرام کو واجب کر دیتا ہے۔ بشرطیکہ وہ شخص احرام کا ارادہ کر لے اور جانور کے گلے میں پٹہ ڈال دے۔

رہا ہدی، کے جانوروں میں ثنی کا اعتبار کرنا تو اس کی بنیاد وہ روایت ہے جو حضرت ابوبردہ بن دینار کے واقعہ میں حضور سے مروی ہے۔ جب انہوں نے نماز سے پہلے قربانی دے دی تو آپ نے دوبارہ قربانی کرنے کا حکم دیا۔ انہوں نے عرض کیا کہ میرے پاس بکری کا بچہ ہے۔ جو دو بکریوں کے گوشت سے بہتر ہے، آپ نے فرمایا: "تمھارے لیے اس کی قربانی کفایت کر جائے گی لیکن تمھارے بعد کسی اور کے لیے نہیں"

آپ نے قربانی میں بکری کا بچہ دینے سے منع کر دیا اور ہدی، بھی اضحیہ یعنی قربانی کی طرح ہے کیونکہ کسی نے بھی ان دونوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ فقہاء نے بھیڑ کا بچہ اس لیے جائز کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے بھیڑ کے بچے کی قربانی کا حکم دیا تھا جبکہ وہ چھ مہینے کا ہو چکا ہو۔ ہم نے شرح المختصر، میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

واجب ہدی، میں ایک سے زائد لوگوں کی شرکت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور

اور امام شافعی کا قول ہے کہ اونٹ اور گائے میں سات آدمی شریک ہو سکتے ہیں۔ امام مالک کا قول ہے کہ نفلی قربانی میں تو یہ جائز ہے لیکن واجب میں جائز نہیں۔

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے حدیبیہ کے دن اونٹ اور گائے سات سات آدمیوں کی طرف سے قربانی دینے کا حکم دیا۔ یہ واجب قربانی تھی اس لیے کہ یہ احصار کی وجہ سے تھی۔ پھر جب نفلی قربانی میں سات آدمیوں کی شرکت کے جواز پر سب کا اتفاق ہے تو واجب قربانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ نفلی اور واجب قربانی میں جواز کے لحاظ سے تمام وجوہ سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اس پر قولِ باری (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کا ظاہر لفظ بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ "مِن" تبعیض کا تقاضا کرتا ہے اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ "ہدی" کا ایک حصہ آیت کے ظاہر لفظ کے لحاظ سے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

محصر ہدی کو کس جگہ ذبح کرے گا

ارشادِ باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهٗ ، اور تم اپنے سر نہ مونڈو یہاں تک کہ قربانی اپنی جگہ نہ پہنچ جائے) قربانی کی جگہ یعنی مَحِل کے متعلق سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطاء، طاؤس، مجاہد، حسن بصری، اور ابن سیرین کا قول ہے کہ قربانی کی جگہ حرم ہے۔ یہی ہمارے اصحاب اور ثوری کا قول ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ محرم جس جگہ حالتِ احصار میں آجائے اسی جگہ جانور ذبح کر کے احرام کھول دے۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ لفظ 'المحل' کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے وقتِ ذبح مراد لیا جائے اور یہ بھی احتمال ہے کہ مکانِ ذبح مراد ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قرض کی ادائیگی کا 'مَحِل' وہ وقت ہوتا ہے جس میں اس کی واپسی کا مطالبہ ضروری ہو جاتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ضباعہ بنت الزبیرؓ سے فرمایا تھا کہ (اشترطی فی الحج وقولی محلی حیث حبستنی، حج کا احرام باندھتے وقت اسے مشروط کرتے ہوئے کہو میرا محل، یعنی احرام کھول دینے کی جگہ وہی ہے جہاں، اے میرے اللہ! تو مجھے محصور کر دے گا)۔

اس قول میں 'المحل' کا اطلاق مکان پر ہوا ہے۔ اب جب یہ لفظ دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری طرف سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عمرہ کے احرام میں احصار کی شکل میں قربانی کی ذبح کا کوئی مقررہ وقت نہیں ہوتا جبکہ آیت میں لامحالہ مقررہ وقت مراد ہے۔ تو اب لازمی ہو گیا کہ یہاں 'المحل' سے مکان مراد لیا جائے، جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ محرم اس وقت تک احرام نہ کھولے جب تک کہ قربانی اس جگہ نہ پہنچ جائے جو احصار کی جگہ کے علاوہ ہو۔ اس لیے کہ اگر احصار کی جگہ ہی قربانی کی ذبح کی جگہ ہوتی تو اس صورت میں احصار کے پیدا ہوتے ہی قربانی اپنی ذبح

کی جگہ کو پہنچ جاتی۔

جس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ آیت میں لفظ 'حَتّٰی' کے ذریعے جو غایت بیان کی گئی ہے وہ بیکار ہو جاتی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ 'المحل' سے مراد حرم ہے اس لیے کہ جو شخص احصار کی جگہ کو قربانی کی جگہ قرار دینے کا قائل نہیں ہو گا وہ پھر حرم کو ہی قربانی کی ذبح کی جگہ قرار دے گا۔ اور جو شخص اس کا قائل نہیں ہو گا وہ آیت کے فائدے کو باطل اور اس کے معنی کو ساقط کرنے کا مرتکب ہو گا۔

ایک اور جہت سے یہ بات ثابت ہو رہی ہے۔ قول باری ہے (وَاُحِلَّتْ لَکُمُ الْاَنْعَامُ اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ، اور تمھارے لیے ان چوپایوں کے سوا جن کے نام تمھیں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں، تمام چوپائے حلال کر دیئے گئے ہیں) تا قول باری (لَکُمْ فِیْھَا مَنَافِعُ اِلٰی اَجَلٍ مُّسَمًّی ثُمَّ مَحِلُّھَا اِلَی الْبَیْتِ الْعَتِیْقِ، ان جانوروں میں تمھارے لیے ایک مقررہ مدت تک فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے پھر ان کی ذبح کی جگہ بیت عتیق یعنی کعبۃ اللہ کی طرف ہے)

ہمارے قول کی صحت پر یہ آیت دو طرح سے دلالت کر رہی ہے۔ اول یہ کہ اس میں تمام 'ہدایا' یعنی قربانی کے جانوروں کے لیے عموم ہے۔ دوم یہ کہ اس میں 'المحل' کا مفہوم بیان کر دیا گیا ہے۔ جو قول باری (حَتّٰی یَبْلُغَ الْھَدْیُ مَحِلَّہٗ) میں مجمل تھا۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے بیت عتیق کو قربانی ذبح کرنے کی جگہ مقرر کر دیا تو اب کسی کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے سوا کسی اور جگہ کو اس کام کے لیے متعین کرے۔

شکار کے بدلے کے متعلق قول باری (ھَدْیًا بٰلِغَ الْکَعْبَۃِ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ آیت میں کعبہ تک پہنچنا اس جانور کی ایک صفت قرار دی گئی ہے۔ اس بنا پر اس صفت کے عدم وجود سے کوئی جانور 'ھدی' نہیں بن سکتا جس طرح کہ کفارۂ قتل اور کفارہ ظہار میں فرمایا گیا کہ (فَصِیَامُ شَھْرَیْنِ مُتَتَابِعَیْنِ، مسلسل دو مہینوں کا روزہ)۔

چونکہ اس روزے کو تسلسل کی قید سے مقید کر دیا گیا ہے۔ اس بنا پر تسلسل کے بغیر کفارہ کے روزوں کا وجود نہیں ہو گا۔ اسی طرح قول باری ہے (فَتَحْرِیْرُ رَقَبَۃٍ مُّؤْمِنَۃٍ، ایک مومن گردن آزاد کرنا ہے)۔ اگر مومن غلام آزاد نہ کیا گیا تو کفارہ ادا نہیں ہو گا۔ کیونکہ غلام اس صفت کے ساتھ مشروط ہے۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ھَدْی کے تمام جانوروں کی ذبح حرم کے سوا اور کہیں جائز نہیں۔

قولِ باری جو احصار کے ذکر کے بعد خطاب کے تسلسل کے دوران وارد ہوا وہ بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ ارشاد ہے (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ اَوْ صَدَقَةٍ اَوْ نُسُكٍ) اس میں محصر پر دم یعنی جانور کی قربانی واجب کر کے اسے سر مونڈنے سے منع کر دیا گیا جب تک کہ جانور ذبح نہ ہو جائے۔

اگر حرم سے باہر کسی جگہ اس کی قربانی جائز ہوتی تو سر کی تکلیف والا محرم اپنے احصار کا جانور ذبح کر کے احرام کھول دیتا اور اسے سر کی تکلیف کی بنا پر حلق کرنے کا فدیہ ادا کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حِل یعنی حرم سے باہر کی جگہ قربانی کی ذبح کی جگہ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جسے احصار کی حالت میں قربانی کرنے کے لیے جانور نہ ملے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ خطاب درج بالا شخص کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے شخص کو روزہ رکھنے یا صدقہ کرنے یا دم دینے کا اختیار دیا ہے۔ اور یہ اختیار اسی صورت میں درست ہو سکتا ہے جبکہ اسے یہ تینوں اشیاء میسر ہوں۔ اس لیے کہ ایسی چیزوں میں اختیار دینے کا تو کوئی مطلب ہی نہیں جن میں سے بعض تو دستیاب ہوں اور بعض نہ ہوں اس لیے اس استدلال سے یہ ثابت ہو گیا کہ قربانی کی ذبح کی جگہ حرم ہے۔ احصار کی جگہ نہیں ہے۔

اب آئیے ذرا عقلی طور پر اس مسئلہ پر نظر ڈالیں۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ شکار کے بدلے میں ذبح ہونے والا جانور حرم کے سوا اور کہیں ذبح نہیں ہو سکتا اس لیے ہر اس قربانی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ جس کے وجوب کا تعلق احرام کی وجہ سے ہوا ہو۔ ان دونوں کے درمیان جو مشترک بات ہے وہ یہ ہے کہ ان کا تعلق احرام کے ساتھ ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قولِ باری ہے (هُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا وَصَدُّوْكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَالْهَدْيَ مَعْكُوْفًا اَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهٗ، یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے کفر کیا اور تمہیں مسجدِ حرام میں جانے سے روکا اور قربانی کے جانور کو جو رُکا ہوا رہ گیا تھا اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے روک دیا)

اس آیت کا شانِ نزول حدیبیہ کا واقعہ ہے اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ نے حرم سے باہر اپنی قربانیاں ذبح کیں، اگر یہ بات نہ ہوتی تو قربانی کا جانور ضرور اپنی ذبح کی جگہ پہنچ جاتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس واقعہ سے تو اس حقیقت پر زیادہ دلالت ہو رہی ہے کہ قربانی کی ذبح کی جگہ حرم ہے۔ اس لیے کہ اگر احصار کی جگہ ذبح کی جگہ ہوتی تو آیت میں یہ ارشاد نہ ہوتا کہ (وَالْهَدْيَ مَعْكُوْفًا اَنْ يَّبْلُغَ مَحِلَّهٗ)۔

اس میں یہ اطلاع دی گئی ہے کہ مشرکین مکہ نے قربانی کو اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے روک دیا، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ ذبح کی جگہ حِل یعنی حرم سے باہر نہیں ہے۔ آیت میں یہ گنجائش ہے کہ وہ اس مسئلے میں دلیل کی ابتدار کا کام دے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام نے اپنی قربانیاں حِل یعنی غیر حرم میں ذبح نہیں کیں تو پھر (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) کا کیا مطلب ہوگا؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب ادنیٰ درجے کی رکاوٹ پیدا ہوگئی تو یہ کہنا درست ہوگیا کہ انہیں روک دیا گیا تھا۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ہمیشہ کے لیے ایسا کیا گیا تھا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص دوسرے شخص کا حق مار کر اسے محروم کر دیتا ہے تو اس وقت یہ فقرہ کہنا درست ہے کہ فلاں نے فلاں کا حق روک دیا یا محبوس کر دیا ہے۔ لیکن اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ اس کا حق ہمیشہ کے لیے محبوس ہو کر رہ گیا۔ اس واقعہ میں بھی صورت حال یہی ہے۔

مشرکین مکہ نے جب قربانی کو ابتدار ہی سے حرم میں پہنچنے سے روک دیا تو یہ کہنا درست ہوگیا کہ انہوں نے قربانی کو اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے روک دیا اگرچہ اس کے بعد انہوں نے یہ رکاوٹ دور کر دی تھی۔ آیت پر ذرا غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی خاص بات یہ بتائی کہ انہوں نے مسلمانوں کو مسجد حرام میں جانے سے روک دیا تھا۔

اگرچہ انہوں نے اگلے سال مسلمانوں کو اس کی اجازت دے دی تھی جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے واقعہ کے سلسلے میں برادرانِ یوسفؑ کا قول اللہ تعالیٰ نے نقل فرمایا ہے کہ (قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ، برادرانِ یوسفؑ نے کہا اے ہمارے باپ! آئندہ ہم کو غلہ دینے سے انکار کر دیا گیا ہے)

یہاں انہیں ایک موقعہ پر غلہ دینے سے انکار کر دیا گیا تھا۔ جبکہ دوسرے موقعہ پر ایسا نہیں کیا گیا۔ ٹھیک اسی طرح مشرکین مکہ نے ابتدار میں قربانی کو حرم میں لے جانے سے روک دیا تھا پھر جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور مشرکین مکہ کے درمیان صلح ہوگئی تو انہوں نے اس کی اجازت دے دی تو آپ نے قربانی کو حرم میں لیجا کر ذبح کیا۔

اس میں ایک قول یہ بھی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ قربانی لے کر اس لیے آئے تھے کہ بیت اللہ کا طواف کرنے کے بعد اسے ذبح کریں گے۔ جب مشرکین نے آپ کو اس سے روک دیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) اس لیے کہ قربانی ذبح کے وقت

مقررہ تک حرم میں نہیں پہنچ سکی تھی۔

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد وہ جگہ ہو جہاں قربانی کا جانور ذبح کرنا مستحب ہوتا ہے۔ وہ مروہ کے قریب جگہ یا منیٰ کا مقام ہے۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس جگہ قربانی کرنے سے روک دیا گیا تو اس پر آیت میں وہ اطلاق ہوا جو ہم بیان کر آئے ہیں۔

مسور بن مخرمہؓ اور مروان بن الحکم نے بیان کیا ہے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حرم سے باہر ہے اور کچھ حصہ حرم کے اندر ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا خیمہ تو حرم سے باہر تھا لیکن نماز گاہ حرم کے اندر تھی۔ اب جبکہ آپ کے لیے نماز کی ادائیگی حرم کے اندر ممکن تھی تو لامحالہ قربانی کا جانور بھی حرم کے اندر ذبح کرنا ممکن تھا۔

یہ بھی روایت ہے کہ ناجیہ بن جندب اسلمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ اپنے قربانی کے جانور مجھے دے دیجیے میں انہیں گھاٹیوں اور وادیوں سے گذار کر مکہ میں ذبح کر دوں گا۔ چنانچہ آپ نے ایسا ہی کیا۔ اس صورت میں یہ ممکن ہے کہ آپ نے کچھ جانور تو اس کے ذریعے بھیج دیے ہوں گے اور کچھ کو حرم میں خود ذبح کیا ہو گا۔ واللہ اعلم۔

ہدیِ احصار کے لئے ذبح کا وقت

فرمانِ الٰہی ہے (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) جو اہلِ علم قربانی کا جانور بھیج کر احرام کھول دینے کے قائل ہیں ان میں اس مسئلے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عمرہ کی صورت میں احصار کی حالت کے تحت قربانی کا جو جانور بھیجا جائے گا۔ اس کی ذبح کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ جب چاہے ذبح کرا لے اور احرام کھول دے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام حدیبیہ کے مقام پر حالتِ احصار میں تھے اور سب نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا تھا۔ پھر قربانی کے جانور ذبح کرنے کے بعد احرام کھول دیا۔ یہ واقعہ ذی قعدہ کے مہینے میں پیش آیا تھا۔ البتہ فقہاء کا حج کے احرام کی صورت میں احصار پیش آنے پر جانور ذبح کرنے کے وقت کے متعلق اختلاف ہے

امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب چاہے ذبح کر سکتا ہے یعنی دسویں ذی الحجہ سے قبل بھی وہ جانور ذبح ہو سکتا ہے، امام ابو یوسف، امام محمد اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ دسویں ذالحجہ سے قبل ذبح نہیں ہو سکتا۔

ظاہر آیت (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کی ذبح کا کوئی وقت مقرر نہیں ہونا چاہیئے۔ اگر اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا گیا تو اس سے بلا دلیل لفظ کی تخصیص عمل میں آئے گی جو ناجائز ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قولِ باری (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) میں لفظ 'المحل' کا اطلاق توقیت (تعیین وقت) پر ہوتا ہے۔ اس لیے ذبح کا مؤقت ہونا ضروری ہو گیا جواب میں کہا جائے گا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ 'المحل' کا اطلاق جگہ پر ہوتا ہے۔ اگرچہ کبھی کبھی وقت پر بھی ہو جاتا ہے۔ تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ 'المحل' سے یہاں مرادِ مکانِ ذبح ہے۔ اس

لیے جس وقت قربانی کا جانور حرم میں پہنچ جائے اور وہاں ذبح ہو جائے تو ظاہر آیت کی رو سے ایسا کرنا جائز ہو گا۔

اس بنا پر اس میں وقت کی شرط ایک زائد بات ہو گی اس لیے کہ اکثر احوال میں جب یہ لفظ جگہ اور وقت دونوں کو شامل ہو گا تو ان میں سے جو بھی پایا جائے گا اس کے ساتھ شرط کا پورا ہو جانا ضروری ہو گا۔ اس لیے کہ قربانی کا اپنی ذبح کی جگہ پہنچ جانا احرام کی انتہا قرار دیا گیا ہے اور حرم میں اس کی ذبح کے ساتھ بلوغ المحل کا مفہوم وجود میں آ گیا۔

جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (وَالْهَدْيَ مَعْكُوفًا أَنْ يَبْلُغَ مَحِلَّهُ) اور یہ محلّ حرم تھا۔ پھر بعینہٖ اسی سلسلے میں (حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) فرمایا تو اس سے یہ بات ضروری ہو گئی کہ یہاں المحل سے مراد وہی مفہوم ہو جو دوسری آیت میں تھا، اور یہ حرم ہے۔

حج کے احرام میں دم احصار کی ذبح کے غیر موقت ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) آیت میں حج اور عمرہ دونوں مراد ہیں اس لیے کہ خطاب کی ابتدا ان دونوں کے ذکر کے ساتھ ان الفاظ میں کی گئی تھی (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) آیت میں حج کے لیے جس قربانی کے جانور کا ذکر ہے، عمرے کے لیے بھی اسی کا ذکر ہے۔ اور جب اس پر اتفاق ہے کہ عمرے کی صورت میں ذبح کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے تو حج کے لیے بھی ہونا چاہیئے۔ اس لیے کہ لفظ میں اطلاق کا مفہوم مراد ہے اور توقیت کی صورت میں اطلاق کا مفہوم باقی نہیں رہ سکتا۔

اس پر یہ قول باری (حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) بھی دلالت کر رہا ہے۔ اس لیے کہ عمرے کی صورت میں لفظ "مَحِلَّهُ" سے مراد حرم ہے نہ کہ وقت۔ اس طرح عمرے کے سلسلے میں حرم کے مفہوم کے لیے اس لفظ کی حیثیت منطوق حکم کی طرح ہو گئی جس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ حرم میں جس وقت بھی اس جانور کی قربانی کی جائے گی اس کی قربانی درست ہو گی اس لیے حج کے سلسلے میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیئے۔

نیز عمرے کی صورت میں جب لفظ کے اطلاق کو بحالہ باقی رکھا گیا ہے تو حج کی صورت میں اسے مقید کرنا درست نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ ذبح کا حکم حج اور عمرہ دونوں کے لیے ایک ہی لفظ اور ایک ہی وجہ کے تحت وارد ہوا ہے۔ اس لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ بعض صورتوں میں لفظ سے وقتِ ذبح مراد لیا جائے اور بعض دوسری صورتوں میں مکانِ ذبح مراد لیا جائے۔

جس طرح کہ قولِ باری (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَۃُ) میں یہ جائز نہیں ہے کہ بعض صورتوں میں دس درہم چرانے والا مراد لیا جائے اور بعض میں چوتھائی دینار چرانے والا۔

سنت سے بھی عدم توقیت کی تائید ہوتی ہے حجاج بن عمرو انصاری کی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل، جس کی ہڈی ٹوٹ جائے یا لنگڑا ہو جائے تو اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ ایسے شخص کے لیے احرام کھولدینا جائز ہوگا، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ ہڈی ٹوٹنے یا لنگڑا ہو جانے پر احرام نہیں کھلتا۔

درج بالا مسئلے پر ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ (اشترطی وقولی ان محلی حیث حبستنی، احرام باندھتے وقت شرط رکھ لو اور کہو کہ میرا احرام اس جگہ کھل جائے گا جس جگہ اے خدا تو مجھے روک دے گا)۔

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ضباعہؓ کی طرف سے یہ اظہار ہو گیا کہ مقام حبس ان کے احرام کھولنے کی جگہ ہے۔ کیونکہ یہ اصول ہے کہ احرام کی وجہ سے عائد ہونے والے احکام کسی شرط کی وجہ سے منتفی نہیں ہوتے، اس اصول کی بھی درج بالا مسئلے پر دلالت ہو رہی ہے پھر اس حدیث میں ذبح کے لیئے وقت بھی مقرر نہیں کیا گیا جس سے ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے۔

عقلی طور پر بھی درج بالا مسئلے کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ حج فوت ہو جانے کی صورت میں جس عمرے کے ذریعے وہ احرام کھول رہا ہے اس کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے۔ اسی طرح اس قربانی کا حکم بھی ہونا چاہیئے جو احصار کی وجہ سے اس پر لازم ہو گئی ہے۔ یعنی جس طرح حج فوت ہو جانے کی صورت میں حج کا احرام کھولنے کے لیے واجب ہونے والا عمرہ غیر موقت ہے۔ اسی طرح یہ قربانی بھی غیر موقت ہونی چاہیئے۔ کیونکہ اس کے ذریعے فسخ حج کے طور پر انسان احرام کھول دیتا ہے۔ اس لیے اس کا حکم بھی وہی ہونا چاہیئے جو حج فوت ہو جانے کی صورت میں واجب ہونے والے عمرے کا ہوتا ہے۔ دونوں باتیں عمرہ اور قربانی وقت کی قید سے آزاد ہونی چاہئیں۔

قولِ باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ، اور تم اپنے سر نہ منڈاؤ) احرام کی حالت میں حج کرنے والے اور عمرہ کرنے والے دونوں کو سر منڈانے سے روک دیا گیا ہے اس لیے کہ اس قولِ باری کا عطف (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) پر ہے۔ اس کا اقتضاء یہ ہے کہ اس میں ایک دوسرے

کے سر مونڈنے کی اسی طرح ممانعت ہے جس طرح خود اپنا سر مونڈنے کی۔ کیونکہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے۔

اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَقۡتُلُوۡٓا اَنۡفُسَکُمۡ، اپنی جانوں کو قتل نہ کرو) اس کا اقتضا یہ ہے کہ ایک دوسرے کی جان لینے کی اسی طرح ممانعت ہے جس طرح اپنی جان لینے کی۔ اس لیئے درج بالا آیت میں محرم کو کسی دوسرے کا سر مونڈنے کی بھی ممانعت ہے اور اگر اس نے یہ حرکت کی تو اس پر جزا لازم آئے گی۔

نیز اس کی اس امر پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ قران اور تمتع کی صورت میں ذبح حلق یعنی سر منڈانے پر مقدم ہے۔ اس لیے کہ آیت میں ان تمام لوگوں کے لیے عموم ہے جن پر ایک ہی وقت میں قربانی بھی لازم ہے اور سر منڈانا بھی۔ اس لیے ایسا قارن یا متمتع جو قربانی کا جانور ذبح کرنے سے پہلے سر منڈا لے، اس آیت کی دلالت کی بنا پر اس پر دم کا وجوب ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے یہ حرکت کرکے ایک ممنوع شئی کا ارتکاب کیا ہے۔

کیا محصر کا سر منڈانا جائز ہے

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا محصر کے لیے سر منڈانا ضروری ہے یا نہیں۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ سر منڈانا ضروری نہیں۔ امام ابو یوسف سے ایک روایت کی بنا پر اسے حلق کرا لینا چاہیئے اگر نہیں کراتا تو اس پر کوئی جرمانہ وغیرہ عائد نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف سے دوسری روایت کی بنا پر اس کے لیے حلق کرانا ضروری ہے۔

تاہم فقہا کا اس مسئلے میں اتفاق ہے کہ اگر بیوی شوہر کی اور غلام آقا کی اجازت کے بغیر نفلی احرام باندھ لے تو شوہر اور آقا کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ حلق یا بال کٹوانے کے بغیر ہی ان کے احرام کھول دیں۔ وہ اس طرح کہ احرام کی وجہ سے ممنوعہ اشیاء میں سے کوئی معمولی سی چیز مثلاً خوشبو یا سلے ہوئے کپڑے انہیں لگا یا پہنا دیں تو ان کا احرام ختم ہو جائے گا۔

اس مسئلے سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ محصر پر حلق واجب نہیں ہے۔ اس لیئے کہ درج بالا مسئلے میں بیوی اور غلام کی حیثیت محصر کی سی تھی۔ اور شوہر اور آقا کے لیئے جائز ہو گیا کہ وہ حلق کے بغیر ہی بیوی اور غلام کا احرام کھول دیں۔

اگر حلق واجب ہوتا تو شوہر کے لیے ضروری ہوتا کہ وہ بیوی کے بال چھوٹے کرکے اس کا احرام

کھولے اور آقا غلام کا سر مونڈ کر اس کا احرام کھولے۔ نیز اس کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مناسک میں حلق کی باری اس وقت آتی ہے جب محرم حج یا عمرے کے کچھ مناسک ادا کر لے۔

اب حالتِ احصار میں مناسک کی ادائیگی کے بعد حلق کی صورت تو نہیں پائی گئی اس لیے اسے کسی دلیل کے بغیر نسک قرار دینا درست نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ بات ثابت شدہ ہے کہ حلق بنیادی طور کوئی نسک یعنی عبادت نہیں ہے۔

اسی علت کی بنا پر بیوی اور غلام کے مسئلے پر بھی قیاس کیا جائے گا کہ شوہر اور آقا کو علی الترتیب ان دونوں کا احرام حلق یا تقصیر (بال چھوٹے کرنا) کے بغیر کھول دینا اس لیے جائز ہو گیا کہ بیوی اور غلام نے وہ مناسک ادا نہیں کیے تھے جن کے بعد حلق یا تقصیر کی باری آتی تھی، اس لیے یہ بھی ضروری ہو گیا کہ اس علت کی بنیاد پر حالتِ احصار میں آنے والے تمام لوگوں کے لیے حلق کے بغیر احرام کھول دینا جائز ہو جائے۔

محصر کے لیے عدم حلق کے مسئلے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی دلالت ہو رہی ہے جس میں آپ نے حضرت عائشہ کو عمرہ کے افعال کی ادائیگی مکمل کرنے سے پہلے عمرہ ترک کر دینے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا تھا انقضی راسك وامتشطی ودعی العمرۃ واغتسلی واھلی بالحج اپنے بالوں میں کنگھی کر لو، عمرہ چھوڑ دو، غسل کر لو اور حج کا احرام باندھ لو)۔

اس حدیث میں آپ نے حضرت عائشہؓ کو اس وقت حلق یا تقصیر کا حکم نہیں دیا۔ جب آپ عمرہ کے افعال کی ادائیگی مکمل نہ کر سکیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص کے لیے مناسک ادا کرنے سے پہلے احرام کھول دینا جائز ہوتا ہے۔ اس پر حلق کے ذریعے احرام کھولنا ضروری نہیں ہوتا۔ اس میں اس بات کی بھی دلیل موجود ہے کہ حلق مناسک کی ادائیگی پر اسی طرح ترتیب سے آتا ہے جس طرح مناسک کی آپس میں ایک دوسرے کے ساتھ ترتیب ہوتی ہے۔

اسی لیے امام محمد نے یہ استدلال کیا ہے کہ محصر سے جب تمام مناسک کی ادائیگی ساقط ہو گئی تو حلق بھی ساقط ہو گیا۔ امام محمد کے اس قول کے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اول یہ کہ اس قول سے ان کی مراد وہی ہو جو ہم اپنے استدلال میں بیان کر آئے ہیں کہ محصر سے جب تمام مناسک ساقط ہو گئے تو حلق بھی ساقط ہو گیا۔ اس لیے کہ حلق کا نمبر ترتیب میں مناسک کی ادائیگی کے بعد آتا ہے۔ دوم یہ کہ احرام کی صورت میں جب حلق واجب ہوتا ہے تو اس کی حیثیت نسک کی ہوتی ہے۔ جب محصر سے تمام مناسک ساقط ہو گئے تو ضروری ہو گیا کہ حلق بھی ساقط ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ محصر سے تمام مناسک اس لیے ساقط ہو گئے کہ ان کی ادائیگی اس کے لیے متعذر ہو گئی لیکن حلق تو ایسا فعل ہے جس کی ادائیگی اس کے لیے کچھ مشکل نہیں ہے اس لیے اسے حلق ضرور کرنا چاہیئے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ مفروضہ غلط ہے اس لیے کہ اگر محصر کو مزدلفہ جانا اور رمی جمار کرنا ممکن ہو لیکن بیت اللہ تک پہنچنا اور وقوف عرفات کرنا متعذر ہو تو اس پر وقوف مزدلفہ لازم نہیں ہو گا اور نہ ہی رمی جمار اگرچہ ان دونوں کاموں کا امکان بھی ہو۔ اس لیے کہ ان دونوں افعال کا نمبر مناسک حج میں ایسے چند مناسک کے بعد آتا ہے جن کا ان دونوں سے پہلے سرانجام پا لینا ضروری ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح حلق کا نمبر کچھ مناسک کی ادائیگی کے بعد آتا ہے۔ اگر ان سے پہلے حلق ہو جائے تو صرف حلق ہی ہو گا نسک نہیں بنے گا۔ اس استدلال سے معترض کا اعتراض رفع ہو گیا اس لیے کہ ایسے مناسک موجود ہوتے ہیں جن کی ادائیگی اس کے لیئے ممکن ہوتی ہے لیکن اس کے باوجود حالتِ احصار میں وہ اس کے لیے لازم نہیں ہوتے۔

اگر کوئی شخص امام ابو یوسف کے مسلک پر استدلال کے لیے یہ آیت پیش کرے (وَلَا تَحۡلِقُوا رُءُوسَكُمۡ حَتّٰى يَبۡلُغَ الۡهَدۡىُ مَحِلَّهٗ) اور کہے کہ اس میں قربانی کے جانور کا اپنی ذبح کی جگہ پہنچ جانے کو پابندی ختم ہونے کی غایت یا انتہا قرار دی گئی ہے۔

اور قاعدے کے مطابق یہ ضروری ہے کہ غایت کا حکم اس کے ماقبل کے حکم کی ضد ہو۔ اس بنا پر تقدیر آیت یوں ہو گی: "تم اپنے سر نہ منڈاؤ جب تک قربانی اپنی ذبح کی جگہ نہ پہنچ جائے، جب پہنچ جائے تو سر منڈا دو" یہ مفہوم حلق کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ اباحت پابندی کی ضد ہوتی ہے جس طرح ایجاب اباحت کی ضد ہوتا ہے۔

اس بنا پر حظر پابندی کے ان دونوں اضداد میں سے ایک ضد یعنی ایجاب کو اختیار کر لینا دوسری ضد یعنی اباحت کو اختیار کر لینے سے اولیٰ نہیں ہو گا۔

دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ حظر یعنی پابندی کا خاتمہ اس بات کا متقاضی نہیں ہوتا کہ اس کی ضد پر ایجاب کے طور پر عمل کیا جائے اس کا تقاضا تو صرف یہ ہوتا ہے کہ پابندی اٹھ جانے کے بعد وہ شئی اپنی اصلی حالت پر آ جاتی ہے اور اس کا حکم وہی ہو جاتا ہے جو پابندی سے پہلے کا تھا۔

اس بنا پر زیر بحث مسئلے میں حلق کی حیثیت وہی ہو جائے گی جو احرام سے پہلے کی تھی اگر چاہے تو سر کے بال صاف کرا دے اور اگر چاہے تو اسے بحالہ باقی رہنے دے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ جمعہ کی وجہ

سے خرید و فروخت پر اور احرام کی وجہ سے شکار پر لگی ہوئی پابندی جب ختم ہوتی ہے تو یہ تقاضا نہیں کرتی کہ ایک شخص جمعہ سے فارغ ہو کر لازمی طور پر خرید و فروخت کرے یا ایک شخص احرام سے نکل کر لازمی طور پر شکار کرے۔ پابندی یا حظر کے خاتمے کا تقاضا صرف یہ ہوتا ہے کہ اب ان ممنوعہ افعال کی اباحت یا اجازت ہوگئی ہے۔

امام ابو یوسف کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے بھی استدلال کیا جاسکتا ہے کہ آپ نے حلق کرانے والوں کے لیے اللہ کی رحمت کی تین دفعہ دعا کی اور بال چھوٹے کرانے والوں کے لیے ایک دفعہ دعا مانگی۔

یہ بات عمرۂ حدیبیہ میں احصار کی حالت پیش آنے پر ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ دعا اس بات کی دلیل ہے کہ حلق ایک نسک ہے اور جب نسک ہے تو اس کی ادائیگی ضروری ہے جس طرح کہ غیر محصر کے لیے اس کی ادائیگی دیگر مناسک کی ادائیگی کے ساتھ ساتھ ضروری ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ صحابۂ کرام کے لئے بیت اللہ کے طواف سے پہلے حلق کرنا اور احرام کھول دینا ذہنی طور پر بڑی پریشانی کا سبب تھا۔ لیکن جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں احرام کھولنے کا حکم دیا تو سب نے اس امید پر توقف کیا کہ شاید بیت اللہ تک پہنچنا ممکن ہو جائے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ اپنا حکم دہرایا اور ساتھ ہی ساتھ احرام کھولنے کے افعال کی ابتدا خود کر دی کہ آپ نے قربانی کا جانور ذبح کیا اور حلق کرایا جب صحابۂ کرام نے یہ دیکھا تو بعض نے حلق کرالیا اور بعض نے تقصیر۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کرانے والوں کے لیے دعا مانگی کیونکہ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت اور آپ کا حکم بجالانے میں پوری تندہی دکھائی تھی۔

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا گیا کہ آپ نے حلق کرانے والوں کے لیے تین دفعہ دعا مانگی اور بال چھوٹے کرانے والوں کے لیے ایک دفعہ، اس کی کیا وجہ تھی؟ تو آپ نے جواب میں فرمایا تھا کہ "ان لوگوں نے شک نہیں کیا تھا"

اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان لوگوں نے اس چیز کے متعلق کوئی شک نہیں کیا تھا کہ حلق تقصیر سے افضل ہے۔ اس بنا پر وہ دوسروں کے مقابلے میں زیادہ ثواب کے مستحق ٹھہرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ چاہے جو بھی صورت حال ہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حلق کا حکم دیا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ پھر حلق کرانے والوں اور بال چھوٹے

کرانے والوں کے لیے آپ کی دعا اس بات کی دلیل ہے کہ حلق ایک نسک ہے۔ رہا آپ کا یہ استدلال کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں حلق کا حکم دیا تھا لیکن صحابہ کرام بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے حلق کرانا ناپسند کرتے تھے تو یہ استدلال حلق کے نسک ہونے کی دلالت کے منافی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مسور بن مخرمہؓ اور مروان بن الحکم نے حدیبیہ کے واقعہ کی روایت کی ہے جس میں انہوں نے کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا تھا کہ احرام کھول کر قربانی کر لو۔

بعض روایات میں حلق کا بھی ذکر ہے۔ اب ہم دونوں لفظوں پر عمل کرتے ہوئے کہیں گے کہ جس چیز کے ذریعے وہ احرام کھولے گا اس کا احرام کھل جائے گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (اَحِلُّوا) یعنی احرام کھول لو۔ اور آپ کے قول (احلقوا) کا مقصد احلال یعنی احرام کھول دینا ہے۔ اس میں حلق کے ذریعے احرام کھولنے کی تعیین نہیں ہے کہ اس کے سوا اور کسی چیز کے ذریعے احرام کھولا نہیں جا سکتا۔

حلق کرنے والے ثواب کے اس لیے مستحق ٹھہرے کہ انہوں نے احرام کھولنے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی فرمانبرداری کی تھی اور آپ کی متابعت اور پیروی میں ان کی کوشش اور تندہی کی بنا پر حلق تقصیر سے افضل قرار پایا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قربانی کے ذریعے احرامِ حج کھول دینے کے بعد محصر پر کیا واجب ہوتا ہے؟

محصر کی کیفیت بیان کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، پس جو شخص حج کا زمانہ آنے سے پہلے عمرے سے فائدہ اٹھائے تو جو قربانی میسر ہو وہ پیش کرے)۔

سلف اور فقہائے امصار میں اس محصر کے مسئلے میں اختلاف ہے جس نے حج کا احرام باندھا ہوا اور پھر قربانی کا جانور بھیج کر احرام کھول دے۔ سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اس پر عمرہ اور حج دونوں لازم ہوں گے۔

اگر اس نے ان دونوں کو حج کے مہینوں میں ادا کرنے کی نیت سے اکٹھا کر دیا ہے تو اس پر قربانی واجب ہوگی اور وہ متمتع قرار پائے گا۔ اگر اس نے ان دونوں کو حج کے مہینوں میں اکٹھا نہ کیا ہوگا تو اس پر کوئی قربانی واجب نہیں ہوگی۔ یہی قول علقمہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، سالم، قاسم اور محمد بن سیرین کا ہے اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے۔

ایوب نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے ساتھ قصاص یعنی برابری کا معاملہ کیا ہے۔ حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ الا یہ کہ تمہاری زیادتی پر اس کی طرف سے مواخذہ ہو تو یہ اور صورت ہے شعبی سے روایت ہے کہ اس پر حج واجب ہوگا۔

امام ابوحنیفہ صرف اس محرم پر حج اور عمرہ دونوں واجب کرتے ہیں جو حالتِ احصار کی وجہ سے قربانی دے کر احرام کھول دیتا ہے اور پھر اسی سال حج نہیں کرتا۔ اگر ایسا شخص یوم نحر سے پہلے اپنا احرام کھول دے پھر احصار ختم ہو جائے اور وہ حج کا احرام باندھ کر حج ادا کر لے تو اس پر عمرہ واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عمرہ حج فوت ہونے کی صورت میں واجب ہوتا ہے۔

کیونکہ جس شخص کا حج فوت ہو جائے اس پر احرام کھولنا عمرہ ادا کرنے کے ذریعے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اس لیے جب اس کا حج فوت ہوا تھا۔ اس پر اس کی وجہ سے عمرہ واجب ہوا تھا۔ اور احصار کی حالت میں اس پر جو دم واجب ہوا تھا وہ صرف احلال یعنی احرام کھولنے کے لیئے تھا۔ یہ دم اس عمرہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتا جو حج فوت ہونے کی وجہ سے اس پر لازم ہوا تھا۔ اس لیے کہ اصولی طور پر کوئی عمرہ ایسا نہیں ہوتا کہ کوئی دم اس کے قائم مقام ہو جاتے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ کوئی شخص اگر عمرہ کرنے کی نذر مان لے تو وہ اس کی جگہ دم نہیں دے سکے گا خواہ اسے کوئی عذر پیش آجائے یا عمرہ ادا کرنا اس کے لیے ممکن ہو۔ اسی طرح جو شخص عمرہ کی فرضیت کا قائل ہے وہ دم کو عمرہ کے قائم مقام تسلیم نہیں کرتا ہے۔ اس لیے حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہونے والا عمرہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی دم کا اس کے قائم مقام ہونا جائز نہیں ہوتا۔ جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دم یعنی قربانی کے ذریعے صرف احرام کھل جاتا ہے اور بس۔

اس حقیقت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حج فوت ہونے کی وجہ سے جو عمرہ واجب ہوتا ہے حج فوت ہونے سے پہلے اس کا ادا کرنا جائز نہیں ہوتا کیونکہ ابھی نہ اس کا وقت ہوتا ہے اور نہ ہی سبب پایا جاتا ہے (اس عمرے کا سبب حج کا فوت ہونا ہے اور اس کا وقت حج فوت ہونے کے بعد شروع ہوتا ہے) جبکہ دم احصار کو ذبح کرنا اور اس کے ذریعے احرام کھول دینا حج فوت ہونے سے قبل بھی درست ہے۔ اس پر ہمارا اور ہمارے مخالفین کا اتفاق ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ دم احصار صرف احرام کھولنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ عمرہ کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ یہاں امام مالک اور امام شافعی کے لیے یہ گنجائش نہیں ہے کہ دم احصار کو اس عمرہ کے قائم مقام بنا دیں جو حج فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جس شخص کا حج فوت ہو گیا ہو اس پر عمرہ کے ساتھ ساتھ قربانی بھی واجب ہوتی ہے۔

اب ان کے نزدیک دم احصار وہی قربانی ہے جو حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم آتی ہے۔ اس لیئے وہ عمرہ کے قائم مقام نہیں ہو سکتی جس طرح کہ وہ اس حج کے قائم مقام نہیں ہو سکتی جو فوت ہو چکا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ تو عمرہ کے احرام کے بعد یوم النحر سے قبل تمتع کے تین دنوں کے روزوں کے جواز کے قائل ہیں جبکہ یہ روزے قربانی کا بدل ہیں اور خود قربانی کو یوم النحر

سے پہلے ذبح نہیں کیا جا سکتا۔

اس سے یہ لازم آتا ہے کہ روزوں کا جواز بھی نہ ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ان روزوں کا جواز ایک سبب کی وجہ سے ہوا ہے اور وہ ہے تمتع یعنی عمرہ اس بنا پر قربانی کی ذبح کے وقت پر روزوں کو مقدم کرنا جائز ہو گیا۔

دوسری طرف محصر پر عمرہ کے لزوم کا کوئی سبب نہیں ہے جبکہ اس کا حقیقی سبب فوات حج یعنی وقوف عرفہ سے پہلے دسویں تاریخ کی صبح کا طلوع ہو جانا ہے یہی وجہ ہے کہ فواتِ حج پر لازم ہونے والا عمرہ ایسا ہے کہ دم اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس حقیقت پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ عمرہ کرنے والے پر دم لازم ہوتا ہے حالانکہ اسے فوات عمرہ کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا کیونکہ عمرہ کے لیے کوئی متقررہ وقت تو ہوتا نہیں۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دم کا فوات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں اور اس کا مقصد صرف یہ ہے کہ اس کے ذریعے احرام جلد کھل جائے، اس کی دلیل یہ ہے کہ لزوم دم کے لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑتا خواہ فوت ہونے کا خطرہ ہو یا نہ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حجاج بن عمرو انصاریؓ کی حدیث میں جس کے الفاظ یہ ہیں (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل) عمرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اگر حج کے ساتھ عمرہ بھی واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کا بھی ذکر ضرور کرتے جس طرح کہ آپ نے حج کی قضاء کے وجوب کا ذکر فرمایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دم یعنی قربانی کا ذکر نہیں فرمایا اس کے باوجود ایسا شخص قربانی کے بعد ہی اپنا احرام کھول سکتا ہے۔ دراصل یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم صرف مرض کی وجہ سے پیدا ہونے والے احصار اور اس میں احرام کھولنے کی وجہ سے قضا کے لزوم کے متعلق امت کو بتانا چاہتے ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ بروایت سعید بن جبیر اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے محصر کے ذکر کے بعد جو یہ فرمایا ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) تو اس سے مراد وہ عمرہ ہے جو حج کا احرام کھول دینے پر لازم ہوتا ہے اگر اس عمرے کو حج کے مہینوں میں اس حج کے ساتھ ادا کرنا چاہے گا جس کا احرام اس نے احصار کی وجہ سے کھول دیا ہے تو اس کو فدیہ واجب ہو گا۔

محصر کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور قول منقول ہے جس کی روایت عبدالرزاق نے، انہیں سفیان ثوری نے ابن ابی نجیح سے، انہوں نے عطاء اور مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے، آپ نے فرمایا: "حبس وہ ہوتا ہے جو دشمن کی وجہ سے ہو۔

اگر محرم محبوس ہو گیا اور اس کے پاس قربانی کا جانور نہیں ہے تو وہ حبس کی جگہ میں احرام کھول دے گا اور اگر اس کے پاس قربانی کا جانور ہو تو وہ اس کے ذریعے احرام کھول دے گا لیکن جب تک یہ جانور ذبح نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا احرام نہیں کھلے گا۔ اس کے بعد اس پر نہ حج لازم ہو گا اور نہ ہی عمرہ۔

عطاء بن ابی رباح سے درج بالا روایت کا انکار مروی ہے کہ اس روایت کے راوی محمد بن بکر ہیں۔ انہیں ابن جریج نے عمرو بن دینار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ "جس محرم کو دشمن نے گھیر لیا ہو اس کی قربانی نہیں ہے"

عمرو بن دینار کا خیال ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ بھی فرمایا کہ "اس پر نہ حج ہے اور نہ ہی عمرہ" ابن جریج کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات عطاء بن ابی رباح سے بیان کی۔ میں نے ان سے پوچھا کہ آیا آپ نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ سنا ہے کہ محصر پر نہ تو قربانی ہے اور نہ ہی اس کے احصار کی قضاء، عطاء نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ میں اس روایت کو تسلیم نہیں کرتا"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ روایت ناقابلِ تسلیم ہے کیونکہ یہ نصِ قرآنی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر روایات سے ثابت شدہ بات کے خلاف ہے۔ ارشادِ خداوندی ہے اِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهٗ۔

قولِ باری (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ) کو دو معنوں میں سے ایک پر محمول کیا گیا ہے۔ اوّل یہ کہ محصر کے ذمہ ہے کہ اسے جو بھی قربانی میسر آجائے بھیج دے، اس لیے اس ارشادِ باری کا مقتضیٰ یہ کہ محصر جب احرام کھول دینے کا ارادہ کرے گا اس پر قربانی واجب ہو گی۔ اس کے متصل یہ ارشاد ہوا ہے (وَلَا تَحْلِقُوْا رُءُوْسَكُمْ حَتّٰی یَبْلُغَ الْهَدْیُ مَحِلَّهٗ)۔

اس ارشاد کے ہوتے ہوئے کسی کے لیے یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ قربانی کے بغیر احرام کھولا جا سکتا ہے جبکہ نص صریح قربانی واجب کر رہا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیبیہ کے مقام پر بحالتِ احصار بھی منقول ہے جس میں آپ نے صحابہ کرام کو قربانی ذبح کرنے اور احرام کھول دینے کا حکم دیا تھا۔

اس محصر کے متعلق فقہاء میں اختلاف رائے ہے جو احرام نہ کھولے یہاں تک کہ حج اس سے فوت ہوجائے اور پھر وہ بیت اللہ پہنچ جائے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا مسلک یہ ہے کہ وہ عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دے۔ اسی احرام کے ساتھ اس کا حج کرنا درست نہیں ہوگا۔ امام مالک کا مسلک ہے کہ اس کے لیے اگلے حج تک احرام کی حالت میں رہنا درست ہوگا اور اگر وہ چاہے تو عمرہ ادا کرکے احرام کھول بھی سکتا ہے۔

ہمارے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ وہ عمرہ ادا کرکے احرام کھول لے اگر اس کا احرام ایسا نہ ہوجاتا کہ اب اس کے ساتھ وہ کوئی حج نہیں کرسکتا تو اس کے لیے یہ احرام کھول دینا ہرگز درست نہ ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ پہلے سال میں جبکہ اس کے لیے حج کرنا ممکن تھا وہ اپنا احرام کھول نہیں سکتا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے احرام کی ایسی حیثیت ہوگئی ہے کہ وہ اس کے ساتھ کوئی حج نہیں کرسکتا ہے۔

نیز حج فسخ کرنا اس قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) سے منسوخ ہوگیا ہے اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ حالتِ احصار میں اس کے لیے جب احرام کھولنا درست ہوگیا تو اس کا موجب عمرہ ادا کرنا ہے نہ کہ حج ادا کرنا۔ اس لیے کہ اگر اس کے لیے حج ادا کرنا ممکن ہوتا اور پھر وہ اسے احرام کھولنے کے ذریعے عمرہ بنا دیتا تو وہ حج کا امکان ہوتے ہوئے اسے فسخ کرنے والا قرار پاتا۔

یہ صورت صرف ایک سال پیش آئی تھی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم حج کے لیے تشریف لے گئے تھے پھر یہ منسوخ ہوگئی۔ یہی وہ صورت ہے جس پر حضرت عمرؓ کے اس قول کو محمول کیا جائے گا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو طرح کا متعہ جائز تھا۔ ایک عورتوں کے ساتھ متعہ اور دوسرا حج کا متعہ لیکن اب میں ان دونوں سے روکتا ہوں اور ان کے مرتکب کو سزا دیتا ہوں۔"

متعۂ حج سے حضرت عمرؓ کی مراد اس طریقے سے فسخ حج ہے جس کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر اپنے صحابۂ کرام کو دیا تھا۔

فقہاء کا اس محصر کے حکم کے متعلق بھی اختلاف رائے ہے جس نے نفلی حج یا نفلی عمرے کا احرام باندھا ہو۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس پر قضاء واجب ہے خواہ یہ احصار کسی بیماری کی وجہ سے ہوا ہو یا دشمن کی وجہ سے بشرطیکہ وہ قربانی پیش کرکے اپنا احرام کھول چکا ہو۔

امام شافعی اور امام مالک بیماری کی بنا پر رکاوٹ کو احصار نہیں سمجھتے۔ ان کا قول ہے کہ اگر دشمن

کی وجہ سے احصار کی حالت میں اگر اس نے احرام کھول دیا ہو تو اس پر نہ حج کی قضاء ہو گی نہ عمرے کی۔

قضاء کے وجوب کی دلیل یہ قول باری ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اس آیت کا مقتضی یہ ہے کہ اس شخص نے حج یا عمرے میں داخل ہو کر اسے اپنے اوپر واجب کر لیا۔ جب دخول کے ساتھ یہ واجب ہو گیا تو اس کی حیثیت فرض حج اور نذر کی سی ہو گئی۔

اب اس کے اتمام سے قبل اس سے خروج کی وجہ سے اس پر قضاء لازم ہو گئی خواہ اس خروج میں وہ معذور تھا یا غیر معذور۔ اس لیئے کہ جو چیز اس پر ساقط ہو گئی تھی اسے کوئی عذر ساقط نہیں کر سکتا تھا۔ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حج فاسد کر دینے کی صورت میں اس پر قضاء واجب ہے تو احصار کی وجہ سے بھی اس پر قضاء لازم ہونی چاہیئے۔

سنت سے بھی ہمارے قول کی تائید ہوتی ہے۔ یہ حضرت حجاج بن عمرو انصاریؓ کی حدیث ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من کسر او عرج فقد حل وعلیہ الحج من قابل) اس حدیث میں فرض اور نفلی حج کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

ایک اور پہلو سے نظر ڈالیے۔ جو شخص احرام کی وجہ سے واجب ہونے والی باتوں کو ترک کرے گا خواہ وہ معذور ہو یا غیر معذور، احرام کے لزوم کا حکم دونوں صورتوں میں یکساں رہے گا۔ اس بنا پر ترکِ لزوم کے لحاظ سے دونوں یعنی معذور اور غیر معذور کے حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے والے کو معذور قرار دیا لیکن فدیہ واجب کرنے سے اسے مستثنیٰ قرار نہیں دیا خواہ اس نے فرض حج کا احرام باندھ رکھا ہو یا نفلی حج کا۔ اس لیے اس محصر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیئے جس نے فرض حج یا نفلی حج کا احرام باندھا ہو یعنی دونوں صورتوں میں اس پر قضا کا وجوب ہونا چاہیئے۔

نیز یہ بھی ضروری ہے اس پر اسی طرح یکساں حکم عائد ہو خواہ اس نے ہمبستری کے ذریعے اپنا حج فاسد کر دیا ہو یا احصار کی وجہ سے وہ اس سے نکل آیا ہو، جس طرح حالت احرام میں خلافِ احرام افعال کے ارتکاب پر معذور اور غیر معذور دونوں پر یکساں طریقے سے کفارہ واجب کیا جاتا ہے۔

محصر پر وجوب قضاء کی، خواہ وہ معذور ہی کیوں نہ ہو، ایک دلیل یہ بھی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مریض سے جب حج فوت ہو جائے تو اس پر اس کی قضاء لازم ہو گی خواہ عذر کی بنا پر اس کا حج فوت ہوا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے بغیر کسی عذر کے قصداً حج فوت کر دیا ہو تو اس صورت میں بھی

اس پر قضا واجب ہوگی۔

اب ان دونوں صورتوں میں جو مشترک سبب ہے وہ یہ ہے کہ احرام میں دخول کی بنا پر جو باتیں لازم ہو جاتی ہیں ان کے لحاظ سے معذور اور غیر معذور دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے۔ یہی سبب محصر میں بھی موجود ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگیا کہ اس سے قضا کا حکم ساقط نہ ہو۔

ہمارے اس استدلال کی تائید حضرت عائشہؓ کے واقعہ سے بھی ہوتی ہے۔ آپ حجۃ الوداع میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ تھیں، آپ نے عمرہ کا احرام باندھ رکھا ہے۔ اسی دوران جب آپ کو حیض آگیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ______

______ اپنا سر کھول کر کنگھی بالوں میں کر لو، حج کا احرام باندھ لو اور عمرہ ترک کر دو)۔

پھر حضرت عائشہؓ جب حج سے فارغ ہوگئیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بھائی حضرت عبد الرحمٰن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ وہ انہیں تنعیم لے جائیں چنانچہ حضرت عائشہؓ نے وہاں سے عمرے کا احرام باندھ کر عمرہ ادا کیا، آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ "یہ عمرہ تمھارے اس فوت شدہ عمرے کی جگہ ہے۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کو اس عمرے کی قضار کا حکم دیا جو انہوں نے عذر کی بنا پر ترک کر دیا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کوئی شخص عذر کی بنا پر احرام سے نکل آتا ہے تو اس سے قضار ساقط نہیں ہوتی۔

ایک اور وجہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرام جب حدیبیہ کے مقام پر بحالتِ احصار میں آگئے تو اس وقت سب نے عمرے کا احرام باندھ رکھا تھا۔ پھر سب نے اگلے سال اس کی قضار کی اور اس کا نام عمرۃ القضار رکھا گیا۔

اگر دخول کی بنا پر یہ عمرہ لازم نہ ہوتا اور قضار واجب نہ ہوتی تو اس کا نام عمرۃ القضار نہ رکھا جاتا بلکہ اسے ایک نئے سرے سے ادا کیا جانے والا عمرہ سمجھا جاتا۔ اس میں احرام کھول دینے کی بنا پر لزوم قضار کی تائید میں بھی دلیل موجود ہے۔ واللہ اعلم!

ایسا محصر جسے قربانی میسر نہ ہو

قول باری ہے (فَاِنْ اُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْهَدْیِ) اہل علم کا اس محصر کے حکم کے متعلق اختلاف ہے جسے قربانی میسر نہ آئے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ وہ اس وقت تک احرام نہیں کھول سکتا جب تک اسے قربانی میسر نہ آ جائے اور اس کی ذبح عمل میں نہ آ جائے۔

عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ ایسا محصر دس روزے رکھے گا اور احرام کھول دے گا جس طرح کہ حج تمتع کرنے والا شخص قربانی میسر نہ آنے پر دس روزے رکھتا ہے۔ اس بارے میں امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔

پہلا قول تو یہ ہے کہ اگر وہ قربانی نہیں بھیجے گا تو کبھی بھی احرام سے باہر نہیں آ سکے گا۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اسے قربانی کی قدرت نہ ہو تو اس کا احرام کھل جائے گا اور جب بھی اسے قربانی کی قدرت ہوگی تو قربانی پیش کر دے گا۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اسے قربانی کی قدرت نہ ہو تو پھر بھی کام چل جائے گا البتہ اگر اسے قربانی میسر نہ ہو اور اس کی قدرت بھی نہ ہو تو ایسی صورت میں اس پر کھانا کھلانا یا روزہ رکھنا لازم ہوگا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کے متعلق امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ تمتع کی بنا پر قربانی کے لزوم پر منصوص حکم موجود ہے، اسی طرح حج تمتع کرنے والے پر قربانی میسر نہ آنے کی صورت میں روزے کا لزوم بھی منصوص ہے اور منصوص احکام کو ایک دوسرے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

ایک اور وجہ بھی اس کی تائید میں ہے وہ یہ ہے کہ کفارات کا اثبات قیاس کے ذریعے نہیں ہوتا۔ اب جب محصر کے لیے دم یعنی قربانی کا حکم موجود ہے تو ہمارے لیے قیاس کی بنا پر اس پر کوئی اور چیز واجب کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ دم خلاف احرام فعل کے ارتکاب پر کفارہ کے طور پر واجب ہوا ہے اور قیاس کی بنا پر کسی کفارے کا اثبات ممتنع ہے۔

نیز اس صورت میں بعینہٖ ایک منصوص حکم کا ترک لازم آجاتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَلَا تَحۡلِقُوا رُءُوسَكُمۡ حَتّٰى يَبۡلُغَ الۡهَدۡىُ مَحِلَّهٗ) اب جو شخص قربانی کو اس کی ذبح کی جگہ پہنچنے سے پہلے سر منڈانے کی اجازت دے دے گا وہ نص کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔ جب کہ یہ جائز نہیں ہے کہ قیاس کی بنا پر نص کو ترک کر دیا جائے۔

اہلِ مکّہ کے احصار کا حکم

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ عروہ بن الزبیرؓ اور زہری سے منقول ہے کہ اہلِ مکہ کے لیے حالتِ احصار نہیں ہوتی۔ ان کا احصار تو صرف یہی ہوتا ہے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کر سکیں (جو ان کے لیے بہر صورت ممکن ہوتا ہے اس لیے ان پر حالتِ احصار طاری نہیں ہوتی)۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے بشرطیکہ ان کے لیے بیت اللہ تک رسائی ممکن رہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ مکّہ کا باشندہ یا تو حج کا احرام باندھے گا یا عمرے کا۔ اگر اس نے عمرے کا احرام باندھ رکھا ہے تو عمرہ نام ہے طواف اور سعی کا جس میں اس کے لیے کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہو سکتی اس لیے وہ محصر نہیں ہوگا۔

اگر اس نے حج کا احرام باندھ لیا ہے تو اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ محصر نہ ہونے کی صورت میں وہ عرفات کو روانگی آخر وقت تک مؤخر کر دے۔ اگر اس سے وقوفِ عرفات فوت ہو جائے تو اس کا حج فوت ہو جائے گا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ عمرہ ادا کر کے احرام کھول دے۔ اس صورت میں اس کی حیثیت عمرہ کرنے والے کی طرح ہوگی۔ اور اس طرح وہ محصر نہیں قرار پائے گا۔ واللہ اعلم۔

ایسا محرم جس کے سر میں تکلیف ہو یا اُسے بیماری لاحق ہو گئی ہو

قول باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتّٰى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ)

آیت کا مفہوم یہ ہے ۔۔۔ واللہ اعلم ۔۔۔ کہ تم احرام والوں، خواہ محصر ہو یا غیر محصر، میں سے جسے کوئی بیماری لاحق ہو جائے یا سر میں تکلیف پیدا ہو جائے تو وہ روزوں کا فدیہ دے۔

اس میں یہ دلالت موجود ہے کہ جب تک قربانی اپنی ذبح کی جگہ کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک محصر کے لیے حلق کرانا جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو اور پھر وہ حلق کرائے تو اس پر فدیہ واجب ہوگا اور اگر وہ غیر محصر ہو تو وہ اس محصر کے حکم میں ہوگا جس کی قربانی ابھی ذبح کی جگہ کو نہ پہنچی ہو۔

اس بنا پر اس آیت میں محصر اور غیر محصر کے لیے حکم کی یکسانیت کی دلالت موجود ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کے لیے احرام کی حالت میں مذکورہ شرط کے بغیر حلق کرانا جائز نہیں ہے۔ قول باری (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا) میں وہ مرض مراد ہے جس میں کپڑے پہننے یا احرام کی وجہ سے ممنوعہ اشیاء میں سے کوئی شئے استعمال کرنے کی ضرورت پڑ جائے۔ وہ تکلیف دور کرنے کی خاطر وہ شئے استعمال کرے اور فدیہ ادا کردے۔

اسی طرح قول باری (أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ) سے مراد ایسی تکلیف ہے جس میں اسے احرام کی وجہ سے ممنوعہ افعال میں کسی فعل مثلاً حلق کرانے یا سر ڈھانپنے وغیرہ کی ضرورت پیش آجائے اگر اسے کوئی ایسی بیماری یا سر کی تکلیف لاحق ہو جس میں اسے حلق کرانے یا ممنوعہ شئے استعمال کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے تو اس کی حیثیت تندرست آدمی کی طرح ہوگی یعنی اسے احرام کی وجہ سے ممنوعہ اشیا استعمال کرنے یا ممنوعہ فعل کے ارتکاب کی ممانعت ہوگی۔

حضرت کعب بن عجرہؓ سے ایسی روایات منقول ہیں جو ایک دوسری کی مؤید ہیں کہ حدیبیہ کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا گزر ان کے پاس سے ہوا، اور ان کی حالت یہ تھی کہ سر کی جوئیں چہرے پر گر رہی تھیں۔

آپ نے ان سے دریافت فرمایا کہ آیا یہ جوئیں تمھاری تکلیف کا باعث تو نہیں ہیں؟ انھوں نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے انھیں فدیہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس طرح جوؤں کی کثرت اس تکلیف کی ایک شکل تھی جو آیت (اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ) میں مراد ہے۔ اگر محرم کے سر میں زخم ہوں یا سر سے پیپ یا خون بہہ رہا ہوں اور اسے ان زخموں کی پٹی کرنے یا ان پر کپڑا وغیرہ ڈالنے کی ضرورت پیش آجائے تو فدیہ کے جواز کے لیے اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اس طرح وہ تمام امراض ہیں جن کے لاحق ہونے کی صورت میں اسے کپڑے وغیرہ پہننے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا اور وہ فدیہ ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں کوئی تخصیص نہیں کی ہے اس بنا پر یہ حکم تمام صورتوں کو عام ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيْضًا اَوْ بِهٖٓ اَذًى مِّنْ رَّاْسِهٖ) کا مطلب ہے "اس کے سر میں تکلیف ہو پھر وہ سر کے بال منڈا دے تو روزے کا فدیہ ہے"۔ جواب میں کہا جائے گا کہ حلق کا یہاں ذکر نہیں ہے اگرچہ وہ آیت مراد ہے۔

اسی طرح کپڑے پہن لینا اور سر ڈھانپ لینا وغیرہ، آیت میں ان کا ذکر نہیں ہے لیکن مراد ہیں۔ اس لیے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ عذر کی بنا پر وہ باتیں مباح ہو جاتی ہیں جن پر احرام کی بنا پر بندش لگ گئی تھی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص بیمار تو نہ ہو لیکن اسے ایسی جسمانی تکلیف لاحق ہو جائے جس کی وجہ سے اسے بدن کے بال اتروانے کی ضرورت پڑ جائے تو فدیہ کے لحاظ سے اس کا حکم بھی حلق راس جیسا ہوگا۔ اس لیے کہ تمام صورتوں میں سمجھ میں آنے والا سبب یہ ہے کہ عذر کی حالت میں احرام کی وجہ سے ممنوعہ امور کی اجازت ہو جاتی ہے۔

قول باری ہے (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے تین دن کے روزے رکھے۔ یہ حضرت کعب بن عجرہؓ کی حدیث ہے۔ یہی سلف اور فقہائے امصار کا قول ہے البتہ حسن بصری اور عکرمہ سے ایک روایت ہے کہ تمتع کے روزوں کی طرح فدیہ کے بھی دس روزے ہیں۔
رہی صدقہ کی مقدار تو اس کے متعلق حضرت کعب بن عجرہؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے مختلف روایات منقول ہیں۔ ایک روایت وہ ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں احمد بن سہیل نے، انھیں سہیل بن محمد نے، انھیں ابن ابی زائدہ نے اپنے والد ابوزائدہ سے، انھیں عبدالرحمٰن بن الاصبہانی نے عبداللہ بن معقل سے کہ حضرت کعب بن عجرہؓ نے انھیں بتایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ احرام باندھ کر نکلے، ان کے سر اور داڑھی میں جوئیں پڑ گئیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے حلاق کو بلا کر ان کا سر مونڈنے کو کہا، اس کے بعد آپ نے ان سے پوچھا کہ آیا وہ قربانی دینے کی استطاعت رکھتے ہیں۔ انھوں نے نفی میں جواب دیا اس پر آپ نے حکم دیا کہ یا تو تین دن روزے رکھیں یا چھ مسکینوں کو، فی مسکین ایک صاع کے حساب سے طعام دے دیں۔

پھر اللہ تعالیٰ نے تمام مسلمانوں کے لیے یہ آیت نازل فرمائی (فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) صالح بن ابی مریم نے مجاہد کے واسطے سے حضرت کعب بن عجرہؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ داؤد بن ابی ہند نے عامر کے واسطے سے حضرت کعبؓ سے جو روایت کی ہے اس میں ہے کہ تین صاع تمر یعنی خشک کھجور چھ مسکینوں کے درمیان فی مسکین نصف صاع کے حساب سے صدقہ کردو۔

ایک اور روایت ہے جو ہمیں عبدالباقی نے بیان کی، انھیں عبداللہ بن الحسن بن احمد نے، انھیں عبدالعزیز بن داؤد نے، انھیں حماد بن سلمہ نے داؤد بن ابی ہند سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰ سے اور انھوں نے حضرت کعب بن عجرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ یا تو قربانی دے دو یا تین دن روزے رکھو یا تین صاع طعام چھ مسکینوں میں تقسیم کردو۔

پہلی روایت میں تین صاع اور دوسری میں چھ صاع کا ذکر ہے۔ دوسری روایت بہتر ہے کیونکہ اس میں بیان کردہ مقدار زیادہ ہے۔ پھر تین صاع طعام کا جس روایت میں ذکر ہوا ہے اس سے مراد گندم ہونی چاہیے اس لیے کہ طعام سے ظاہر اً مراد گندم ہی ہوتی ہے اور عادۃً لوگوں کے درمیان یہی متعارف ہے۔

ان تمام روایات کو جمع کر کے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ خشک کھجور کی صورت میں چھ صاع اور گندم کی صورت میں تین صاع صدقہ میں دیے جائیں۔ رہ گئی مساکین کی تعداد تو وہ چھ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

جہاں تک نسک یعنی قربانی کا تعلق ہے تو اس کے متعلق حضرت کعب بن عجرہؓ کی حدیث

میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں ایک قربانی دینے کا حکم دیا تھا۔ ایک روایت میں ہے کہ بکری کی قربانی کا حکم دیا تھا۔ فقہاء کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہے کہ نسک کا کم سے کم درجہ بکری ہے اور اگر وہ چاہے تو اونٹ یا گائے بھی دے سکتا ہے۔

نیز اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ فدیہ کی یہ تینوں باتیں یعنی روزہ، صدقہ اور نسک یکساں حیثیت رکھتی ہیں۔ ان میں سے جسے بھی وہ اختیار کرے گا درست ہوگا۔

کیونکہ یہی مقتضائے آیت ہے (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) میں أَوْ تخییر کے لیے ہے کیونکہ تخییر یعنی کچھ چیزوں میں سے مساوی طور پر ایک کے انتخاب کا اختیار ہونا حرف أَوْ کے معنی اور اس کی حقیقت ہے۔ ہاں اگر اس کے سوا کسی اور معنی کے لیے کوئی دلالت قائم ہو جائے تو یہ اور بات ہوگی۔ ہم نے کئی مقامات پر اس کی وضاحت کی ہے۔

روزوں کے متعلق تو فقہاء کا اتفاق ہے کہ ان کے رکھنے کے لیے کوئی خاص جگہ مقرر نہیں ہے وہ جہاں چاہے روزہ رکھ سکتا ہے البتہ صدقہ اور نسک کے مقام کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ امام ابوحنیفہ، ابویوسف، محمد اور زفر کا قول ہے کہ دم یعنی قربانی تو مکہ میں دی جائے گی، روزہ اور صدقہ جہاں چاہے دے دے۔

امام مالک نے تینوں چیزوں کو قید مقام سے آزاد رکھا ہے۔ اس کی مرضی ہے جہاں چاہے دے دے، امام شافعی کا قول ہے کہ قربانی اور صدقہ تو مکے میں دیے جائیں گے۔ روزہ جس جگہ چاہے رکھ سکتا ہے۔

ظاہر آیت (فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ) کا تقاضا ہے کہ انھیں مطلق یعنی قید مقام سے آزاد رکھا جائے اور فدیہ جس جگہ دینا چاہے دے دے، لیکن دوسری آیتوں کی بنا پر ان میں حرم کی تخصیص ہو گئی۔

ارشاد باری ہے (لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى) یعنی جن چوپایوں کا پہلے ذکر گزر چکا ہے ان سے تمہارے لیے ایک معین مدت تک فائدہ اٹھانے کی گنجائش ہے۔ پھر ارشاد ہوا (ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) یہ الفاظ ان تمام قربانی کے جانوروں کے لیے عام ہیں جنھیں اس مقصد کے لیے بیت اللہ لے جایا جاتا ہے۔

اس آیت کے عموم سے یہ ضروری ہو گیا کہ ہر وہ قربانی جو تقرب الٰہی کی خاطر دی جائے وہ حرم میں دی جائے اور کسی اور جگہ درست نہ ہو۔ اس پر قول باری (هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ) بھی دلالت کر رہا

ہے۔ یہاں جس قربانی کا ذکر ہے اس کا تعلق شکار کی جزا سے ہے۔ اس لیے کعبہ تک پہنچنا ہر قربانی کی صفت ہوگئی۔ اور حرم کے سوا کسی اور جگہ اس کا جواز نہیں ہوگا۔

نیز اس صفت کے بغیر قربانی قربانی نہیں ہوگی۔ نیز اس ذبح کے وجوب کا تعلق احرام کے ساتھ ہے تو ضروری ہو گیا کہ یہ حرم کے ساتھ مخصوص ہو جس طرح کی شکار کی جزا اور حج تمتع میں قربانی حرم کے ساتھ مخصوص ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت کعب بن عجرہؓ کو یہ فرمایا تھا کہ (اذا ذبح شاۃً یا ایک بکری ذبح کرو) تو اس میں قربانی کے لیے کسی خاص جگہ کی شرط نہیں لگائی تھی جس سے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کو جب یہ صورت پیش آئی تھی تو اس وقت وہ حدیبیہ میں تھے جس کا کچھ حصہ حرم کے اندر اور کچھ حصہ حرم سے باہر ہے۔ اس بنا پر مکان کا ذکر اس لیے ضروری نہیں سمجھا گیا کہ حضرت کعب بن عجرہؓ کو اس کا علم تھا کہ احرام کی وجہ سے ان پر جو دم عائد ہو رہا ہے وہ حرم کے ساتھ مخصوص ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کو اس حکم کا علم تھا کہ ہدایا یعنی قربانی کے جانوروں کی ذبح حرم کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھتے کہ آپ ان جانوروں کو حرم میں ذبح کے لیے لے جاتے۔

رہ گیا صدقہ اور روزہ تو اس پر عمل درآمد کے لیے جگہ کی کوئی قید نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا ذکر قید مکان سے آزاد کیا ہے اس لیے اسے حرم کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ مطلق کو اطلاق پر رکھنا ضروری ہے جس طرح مقید کو تقیید پر۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اصولی طور پر کوئی صدقہ ایسا نہیں ہے جو کسی خاص جگہ کے ساتھ مخصوص ہو کہ اس کے علاوہ کسی اور جگہ اس کی ادائیگی درست نہ ہو۔ یہ بات اصول کی مخالفت کے ضمن میں آتی ہے اور خارج عن الاصول ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ صدقہ حرم میں کیا جانا چاہیے کیونکہ حرم کے مساکین کا بھی اس پر حق ہوتا ہے جس طرح قربانیوں کے گوشت میں وہ حق دار ہوتے ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ذبح کے جواز کا حرم کے ساتھ تعلق مساکین کے حق کی بنا پر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر کوئی شخص حرم میں قربانی کرنے کے بعد اس کا گوشت حرم سے باہر لے جا کر صدقہ کر دے تو یہ اس کے لیے جائز ہوگا۔

اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس پر صرف حرم کے مساکین کا حق ہے، دوسروں کا نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو حرم کے مساکین کی طرف سے اس حق کا مطالبہ کیا جاتا۔ اب جبکہ ان کی طرف سے اس قسم کا کوئی مطالبہ نہیں ہوتا تو یہ اس کی دلیل ہے کہ یہ ان کا حق نہیں ہے یہ صرف اللہ کا حق ہے جسے مساکین تک تقرب الٰہی کی نیت سے پہنچانا ضروری ہے۔

جس طرح کہ زکوٰۃ اور دوسرے صدقات کسی ایک جگہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے۔ نیز چونکہ ان صدقات میں خون بہا کر تقرب الٰہی کا حصول نہیں ہوتا اس لیے یہ حرم کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں جس طرح کہ روزے حرم کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتے۔

تاہم اس مسئلے میں سلف کا اختلاف ہے۔ حسن بصری، عطاء بن ابی رباح اور ابراہیم نخعی سے منقول ہے کہ دم یعنی قربانی کی جو صورت ہوگی وہ مکہ مکرمہ کے ساتھ خاص ہوگی، اور روزہ یا صدقہ تو متعلقہ شخص کی مرضی پر منحصر ہوگا جہاں چاہے روزہ رکھ لے یا صدقہ کر دے، مجاہد سے یہ منقول ہے کہ فدیہ کی ادائیگی جہاں چاہو کر دو۔

طاؤس کا قول ہے کہ قربانی اور صدقہ مکہ مکرمہ میں کرو اور روزہ جہاں چاہو رکھ لو۔ حضرت علیؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اپنے بیٹے حضرت حسینؓ کی طرف سے مقام سقیا میں ایک اونٹ کی قربانی دی اور اس کا گوشت اس چشمے پر آباد لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

دراصل حضرت حسینؓ احرام کی حالت میں بیمار پڑ گئے تھے۔ قربانی کرنے کے بعد آپ نے حضرت حسین کو حلق کرانے کا حکم دیا تھا۔ اس واقعہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ حضرت علیؓ حرم سے باہر ذبح کے جواز کے قائل تھے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ آپ نے صدقہ کے طور پر یہ گوشت تقسیم کیا ہو اور اس طرح کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

حج آنے تک عمرے کا فائدہ حاصل کر لینا

قول باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ پس جو شخص حج کا زمانہ آنے سے پہلے عمرے سے فائدہ اٹھائے تو جو قربانی میسر ہو وہ پیش کرے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس قسم کے تمتع کے دو معنیٰ ہیں۔ اوّل یہ کہ احرام کھول لیا جائے اور عورتوں سے قربت وغیرہ کا فائدہ اٹھایا جائے۔ دوم یہ کہ حج کے مہینوں میں حج کا زمانہ آنے سے پہلے عمرہ کر لیا جائے اور اس طرح عمرہ اور حج دونوں کو اکٹھا کر دیا جائے۔ یعنی دونوں کے لیے الگ الگ سفر نہ کیا جائے بلکہ ایک ہی سفر میں دونوں کا فائدہ اٹھا لیا جائے۔

اس اجازت کی وجہ یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں عرب کے لوگ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے کے قائل نہیں تھے بلکہ سختی سے اس کی تردید کرتے تھے۔ حضرت ابن عباسؓ اور طاؤس سے مروی ہے کہ ان کے نزدیک ایسا کرنا انتہائی گناہ کی بات سمجھی جاتی تھی۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو حج کا احرام کھول کر اسے عمرہ میں تبدیل کرنے کا حکم دے کر دراصل عربوں کی اس عادت اور رواج کی تردید کر دی تھی جو اس سلسلے میں ان میں مروج تھی۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت کی، انھیں الحسن بن المثنیٰ نے، انھیں عفان نے، انھیں وہیب نے، انھیں عبداللہ بن طاؤس نے اپنے والد طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ عرب کے لوگ حج کے مہینوں میں عمرہ کرنا زمین پر بدترین گناہ سمجھتے تھے۔

وہ لوگ محرم کے مہینے کو صفر کا مہینہ قرار دے کر کہتے کہ جب زخمی پیٹھ والا اونٹ تندرست ہو جائے اس کا نشان مٹ جائے اور صفر کا مہینہ گزر جائے تو عمرہ کرنے والے کے لیے عمرہ کرنا حلال ہو جاتا ہے۔ (اس قول سے ان کی مراد یہ ہوتی کہ حج کے سفر کی وجہ سے اونٹوں کی پیٹھ زخمی ہو جاتی، حج سے واپسی کے بعد جب کچھ وقت گزر جائے، تکان دور ہو جائے اور

اونٹوں کی حالت بھی بہتر ہو جائے تو پھر عمرے کے لیے سفر کرنا چاہیے)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم چوتھی تاریخ کی صبح تشریف لے آئے جبکہ صحابہ کرام حج کا تلبیہ پڑھ رہے تھے تو آپ نے انھیں حج کا احرام کھول دینے کا حکم دیا۔ صحابہ کرام کو یہ بات بڑی گراں گزری۔ انھوں نے عرض کیا "کیسا احرام کھولنا؟" آپ نے فرمایا: "ہاں پوری طرح احرام کھول دو۔"

متعہ حج ان دونوں معنوں پر مشتمل ہے یا تو احرام کھول کر بیویوں وغیرہ سے قربت وغیرہ کے فائدے اٹھانے کی اباحت یا حج کے مہینوں میں ایک ہی سفر پر انحصار کرتے ہوئے حج اور عمرہ کو اکٹھا کر دینے کی منفعت جبکہ زمانۂ جاہلیت میں عرب کے لوگ اس طریق کار کو حلال ہی نہیں سمجھتے تھے اور حج اور عمرہ دونوں کے لیے الگ الگ سفر کے قائل تھے۔

یہ بھی احتمال ہے "تمتع بالعمرۃ الی الحج" سے مراد یہ ہو کہ حج کے مہینوں میں حج اور عمرہ جمع کر کے دونوں عبادتوں کو سرانجام دینے کا فائدہ اٹھایا جائے اور اس طرح دونوں کے ثواب کا مستحق قرار دیا جائے۔ یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ حج اور عمرہ دونوں ادا کرنے والا زیادہ نفع اور زیادہ فضیلت حاصل کرے گا۔

آیت میں مذکور تمتع کی چار صورتیں ہیں۔ اول قارن یعنی وہ شخص جو حج اور عمرہ دونوں کا ایک ساتھ احرام باندھے۔ دوم وہ شخص جو حج کے مہینوں میں عمرے کا احرام باندھے اور پھر اسی سفر میں اسی سال حج بھی کر لے بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب نہ ہوں۔

تیسرا محصر ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کے لیے احرام کھول دینے کے قائل نہیں ہیں بلکہ ان کے نزدیک وہ حالت احرام میں رہے گا یہاں تک کہ احصار ختم ہونے کے بعد بیت اللہ پہنچ کر حج فوت ہونے کے بعد عمرہ ادا کرنے کے ذریعے حج کا احرام کھول دے گا۔ چوتھی صورت حج کو عمرہ کے ذریعے فسخ کر دینا۔

قول باری (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) کی تاویل میں سلف سے اختلاف منقول ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور علقمہ کا قول ہے کہ اس جملے کا عطف قول باری (فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) پر ہے۔

یعنی حج کا احرام باندھ کر سفر کرنے والے پر جب احصار کی حالت طاری ہو جائے اور وہ قربانی کے ذریعے اپنا احرام کھول دے تو اس پر حج اور عمرہ دونوں کی قضا لازم ہوگی۔ پھر اگر اس سال ایک

ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں کو اکٹھا کر دیا تو اس پر تمتع کی بنا پر ایک اور قربانی لازم ہو گی۔
اگر اس نے حج کے مہینوں میں عمرہ کر لیا اور پھر اپنے گھر واپس آ گیا اور اس کے بعد اسی سال حج بھی کر لیا تو اس پر کوئی قربانی لازم نہیں آئے گی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے "دو سفر اور ایک قربانی یا دو قربانیاں اور ایک سفر" اس قول کے پہلے حصے سے مراد یہ ہے کہ اگر یہ محصر حج کا احرام کھول دینے کے بعد حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اور اپنے گھر واپس آ جائے پھر واپس جا کر اسی سال حج کرے تو اس پر ایک قربانی لازم ہو گی اور وہ احصار کی قربانی ہو گی۔ اس نے دو سفروں میں حج اور عمرے کی ادائیگی کی۔
حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے آخری حصے کا مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کرنے کے بعد گھر واپس نہ آئے اور پھر حج بھی کرے تو اس پر تمتع کی بنا پر قربانی واجب ہو گی۔ اس سے پہلے اس نے جو قربانی دی تھی وہ احصار کی قربانی تھی۔ اس طرح ایک سفر اور دو قربانیاں ہوں گی۔
ابن جریج نے عطاء بن ابی رباح کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ کا جو قول نقل کیا ہے وہ یہ ہے کہ آپ کہا کرتے تھے کہ محصر کی آیت اور قول باری (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ اِلَى الْحَجِّ) کو یکجا کر دیا جائے۔ پہلی آیت محصر کے متعلق ہے جس کے راستے میں رکاوٹ کھڑی ہو گئی ہو اور دوسری آیت اس شخص کے متعلق ہے جس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ ہو۔
عطاء کا قول ہے کہ اسے متعہ یا تمتع اس لیے کہا گیا ہے کہ اس نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا ہے۔ اسے تمتع اس لیے نہیں کہا گیا ہے کہ اس کے لیے عورتوں یعنی بیویوں سے لطف اندوزی حلال ہو گئی ہے۔ گویا حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے مطابق یہ آیت دو باتوں پر مشتمل ہے۔ اول محصرین کا معاملہ یعنی یہ لوگ جب اس عمرہ کے ساتھ حج کی قضا کا بھی ارادہ کر لیں جو حج فوت ہو جانے کی وجہ سے ان پر لازم ہو گیا تھا۔
دوم غیر محصرین کا معاملہ کہ ان میں سے کوئی اگر حج کا وقت آنے سے پہلے عمرہ ادا کرنے کا فائدہ اٹھا لے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک آیت کے اس آخری حصے کا عطف محصرین پر ہے اور اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے مراد محصرین ہی ہیں۔
اس صورت میں اس سے یہ مفہوم اخذ کیا جائے گا کہ حج فوت ہونے کی صورت میں عمرہ کرنا واجب ہو گا۔ اس سے یہ حکم بھی اخذ ہوتا ہے کہ اگر محصر ایک ہی سفر میں فوت شدہ حج کی قضا کے ساتھ ساتھ حج کے مہینوں میں عمرہ بھی کر لے گا تو اس پر قربانی واجب ہو گی اور دو سفروں میں ان دونوں کو ادا کرے گا

تو اس پر کوئی قربانی واجب نہیں ہوگی۔

اس سلسلے میں حضرت ابن مسعودؓ کا مسلک حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مخالف نہیں ہے صرف اتنی بات ضرور ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ آیت محصرین اور غیر محصرین دونوں کو عام ہے۔ محصرین کے متعلق تو اس آیت سے وہ حکم مستفاد ہوتا ہے جس کا ذکر حضرت ابن مسعود نے کیا ہے اور غیر محصرین کے متعلق یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان کے لیے تمتع جائز ہے اور اگر وہ تمتع کر لیں تو ان کا کیا حکم ہوگا۔ جبکہ حضرت ابن مسعودؓ کا قول یہ ہے کہ آیت اپنے سیاق و سباق کے لحاظ سے محصرین کے ساتھ مخصوص ہے اگرچہ غیر محصرین بھی تمتع کرنے کی صورت میں محصرین کی طرح ہوں گے۔

قارن اور حج کے مہینوں میں عمرہ کرنے والا شخص جبکہ وہ اسی سفر میں حج بھی کر لے دو وجہ سے تمتع قرار پائیں گے۔ اول ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں ادا کرنے کا فائدہ اٹھانا۔ دوم ان دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے فضیلت حاصل کرنا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صورت اس صورت سے افضل ہے جس میں ان دونوں کی ادائیگی الگ الگ سفر کے ذریعے ہو یا یہ کہ عمرہ حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے اس تمتع کے متعلق ایسی روایات منقول ہیں جن سے ظاہری طور پر اس کی اباحت میں اختلاف پایا جاتا ہے اور اگر اباحت ہو جائے تو پھر اختلاف افضل صورت کے بارے میں باقی رہے گا۔ ممانعت یا اباحت کے بارے میں نہیں رہے گا۔

جن صحابہ کرام سے تمتع کی نہی منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابوذرؓ اور حضرت ضحاک بن قیسؓ شامل ہیں۔ ہمیں جعفر بن قیس واسطی نے روایت کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں ابن ابی مریم نے مالک بن انس سے، انھوں نے ابن شہاب سے کہ محمد بن عبداللہ بن الحارث بن نوفل نے بیان کیا کہ انھوں نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ اور حضرت ضحاک بن قیس کو، حضرت معاویہؓ کے حج کے سال، آپس میں تمتع بالعمرۃ الی الحج، کے متعلق گفتگو کرتے ہوئے سنا تھا۔

حضرت ضحاکؓ نے فرمایا "یہ کام وہی شخص کرے گا جو اللہ کے حکم سے واقف نہیں ہوگا"۔ یہ سن کر حضرت سعدؓ نے فرمایا "بھتیجے! تم نے بہت بری بات کہی"۔ ضحاک نے جواب میں کہا کہ حضرت عمرؓ نے بھی تو اس سے روکا تھا، اس پر حضرت سعدؓ نے کہا: حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا اور ہم نے بھی آپ کی معیت میں یہی کیا تھا"۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں حجاج نے شعبہ سے، انھوں نے قتادہ سے، انھوں نے کہا کہ میں نے جری بن کلیب کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضرت عثمانؓ تمتع سے منع کرتے تھے اور حضرت علیؓ اس کا حکم دیتے تھے۔ میں حضرت علیؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ آپ دونوں حضرات کے درمیان ایک بڑا شر پیدا ہوگیا ہے۔

آپ تمتع کا حکم دیتے ہیں اور عثمانؓ اس سے روکتے ہیں۔ یہ سن کر حضرت علیؓ نے کہا "نہیں ایسی بات نہیں ہے، ہمارے درمیان خیر کے سوا اور کچھ نہیں ہے اور ہم نے اس دین کی خاطر خیر کی پیروی کی ہے"۔ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ آپ کا یہ قول نہی کے طور پر نہیں تھا بلکہ پسندیدگی کے طور پر تھا۔ اس فقرے کے کئی معانی ہیں۔ ایک یہ کہ تمتع نہ کرنے میں فضیلت تھی تاکہ حج اپنے مقررہ مہینوں میں ادا ہو جائے اور عمرہ ان کے علاوہ دوسرے مہینوں میں ادا کیا جائے۔

دوسری یہ کہ آپ نے یہ پسند فرمایا تھا کہ بیت اللہ سارا سال آباد رہے اور حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں بھی زائرین کی کثرت رہے۔ تیسری یہ کہ آپ چاہتے تھے کہ اہل حرم کو بھی سارا سال لوگوں کی آمد سے فائدہ ہوتا رہے۔

غرض اس کی تفسیر میں مختلف وجوہ سے روایات آئی ہیں، ایک روایت ہمیں جعفر بن محمد المودب نے سنائی، انھیں ابوالفضل جعفر بن محمد بن الیمان المؤدب نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے عبیداللہ سے، انھوں نے نافع سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "تم حج اور عمرہ الگ الگ کرو۔ حج کے مہینوں میں حج ادا کرو اور دوسرے مہینوں میں عمرہ، اس طریق کار سے تم حج بھی زیادہ مکمل طریقے سے ادا کرسکو گے اور عمرہ بھی"۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن صالح نے لیث سے، انھوں نے عقیل سے، انھوں نے ابن شہاب سے، انھوں نے سالم سے، انھوں نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور انھوں نے اپنے والد سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ فرمایا کرتے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) اور یہ بھی فرمایا (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ)

اس بنا پر حج کے مہینوں کو حج کے لیے خاص کرلو اور ان مہینوں کے سوا دوسرے مہینوں میں عمرہ ادا کرو۔ یہ اس لیے کہ جو شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کرے گا اس کا عمرہ قربانی کے بغیر پورا نہیں ہوگا۔ اور جو حج کے مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کرے گا اس کا عمرہ قربانی کے بغیر بھی پورا ہو جائے گا۔

الّا یہ کہ وہ رضا کارانہ طور پر قربانی کرے جو اس پر واجب نہیں ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس روایت میں حج اور عمرہ الگ الگ ادا کرنے کے متعلق اپنی پسندیدگی کی خبر دی ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں ابو معاذ ہشام نے عروہ سے، انھوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ اشہر حج میں عمرہ کرنے کو اس وجہ سے ناپسند کرتے تھے کہ دوسرے مہینوں میں بیت اللہ بے آباد نہ ہو جائے۔

اس روایت میں حج اور عمرہ الگ الگ ادا کرنے کے متعلق حضرت عمرؓ کی پسندیدگی کی ایک اور وجہ بیان ہوئی ہے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں ہشیم نے، انھیں ابو البشر نے یوسف بن ماہک سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے تمتع سے مکے والوں کی خاطر روکا تھا تاکہ ایک سال میں لوگوں کا دو دفعہ اجتماع ہو۔ ایک حج کے موقعہ پر اور دوسرا عمرہ کے موقع پر اور اس طرح اہالیانِ مکہ کو اس کا فائدہ پہنچے۔ اس روایت میں یہ ذکر کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ کو اہالیان شہر کی منفعت کی خاطر دوسرا طریقہ پسند تھا۔

حضرت عمرؓ سے تمتع کو پسند کرنے کی بھی روایت موجود ہے۔ ہمیں محمد بن جعفر نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے سلمہ بن کہیل سے، انھوں نے طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عمرؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ کاش میں عمرہ کرتا، پھر عمرہ کرتا، پھر عمرہ کرتا اور پھر حج کرتا اور اس طرح میں بھی متمتع بن جاتا۔

اس روایت میں تمتع کے متعلق آپ کی پسندیدگی کی خبر دی گئی ہے۔ ان تمام روایات سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ تمتع کے متعلق آپ کے اقوال نہی کے طور پر نہیں تھے بلکہ اختیار یعنی پسندیدگی کے طور پر تھے۔ اس پسندیدگی میں کبھی اہالیانِ مکہ کی بھلائی پیش نظر ہوتی اور کبھی بیت اللہ کی رونق اور گہما گہمی۔

فقہاء کے اس بارے میں اختلاف ہے کہ آیا حج قران افضل ہے یا حج تمتع یا حج افراد؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قران افضل ہے پھر تمتع پھر افراد۔ امام شافعی کا قول ہے کہ افراد افضل ہے اور قران و تمتع حسن ہیں۔

عبید اللہ بن نافع سے اور انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مجھے میرا شوال یا ذی قعدہ یا ذی الحج یا کسی ایسے مہینے میں عمرہ کرنا جس میں مجھ پر قربانی واجب ہو جائے اس مہینے میں عمرہ کرنے کی بہ نسبت زیادہ پسندیدہ ہے جس میں مجھ پر قربانی واجب نہ ہو۔

قیس بن مسلم نے طارق بن شہاب سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے اس عورت کے متعلق مسئلہ پوچھا جو اپنے حج کے ساتھ ساتھ عمرہ کرنے کا بھی ارادہ رکھتی تھی، حضرت ابن مسعودؓ نے یہ سن کر فرمایا:

اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا ہے کہ (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) اس لیے میرے خیال میں یہ مہینے صرف حج کے لیے ہیں۔ لیکن روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جس سے یہ ثابت ہو سکے کہ حضرت ابن مسعودؓ افراد کو قران اور تمتع سے افضل سمجھتے تھے۔ بلکہ اس میں یہ ممکن ہے آپ کی مراد ان مہینوں کے بارے میں بتانا ہو جن میں حج اور عمرہ کو جمع کر کے تمتع کرنا صحیح ہوتا ہے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا: عمرہ کے اتمام کی یہ صورت ہے کہ تم اپنے گھر سے ہی جہاں تمہارے احرام کی ابتدا ہوتی ہے احرام باندھو یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت علیؓ نے یہ کہہ کر تمتع یا قران مراد لی ہے کہ عمرے کی ابتداء گھر سے کی جائے اور حج تک اس طرح باقی رہے کہ اس دوران اس کی گھر واپسی نہ ہو۔

ابوعبید القاسم بن سلام نے اس کی تاویل یہ کی ہے کہ ایک شخص اپنے گھر سے خالص عمرے کی نیت سے نکلے۔ اس میں حج کی نیت شامل نہ ہو۔ اس لیے کہ جب وہ اپنے گھر سے عمرے کا احرام باندھے گا تو یہ بات خلاف سنت ہوگی اس لیے کہ حضور صلی اللہ نے احرام کے لیے مواقیت مقرر کر دیے ہیں لیکن یہ ایک ساقط تاویل ہے اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ حج اور عمرے کا اتمام یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے ہی ان دونوں کا احرام باندھو۔ اس میں حضرت علیؓ نے واضح الفاظ میں ان دونوں کے لیے گھر سے ہی احرام باندھنے کے متعلق فرما دیا۔

ابوعبید نے سنت کی جو بات کی ہے وہ ان کے گمان کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ سنت سے تو صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا ارادہ کرے اس پر یہ پابندی ہے کہ وہ احرام کے بغیر مکہ مکرمہ کے قریب نہ جائے۔ لیکن میقات سے پہلے احرام باندھ لینے کے متعلق فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اسود سے مروی ہے کہ انھوں نے کہا کہ ہم عمرہ کرنے کے لیے نکلے ہمارا گزر حضرت ابوذرؓ کے پاس سے ہوا۔ حضرت ابوذرؓ نے فرمایا: کیا تم نے اپنے پراگندہ بال حلق کر لیے اور میل کچیل دور کر لیا ہے سنو! عمرہ کی ابتدا تمہارے گھر سے ہوتی ہے۔ ابوعبید نے حضرت ابوذرؓ کے اس قول کی وہی تاویل کی ہے جو انھوں نے حضرت علیؓ کے قول کی کی تھی۔

حالانکہ حضرت ابو ذرؓ کی مراد صرف یہ ہے کہ عمرہ میں افضل طریقہ یہ ہے کہ اس کی ابتدا اپنے گھر سے کرو۔ جس طرح کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ حج اور عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے ہی ان دونوں کے لیے احرام باندھو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپ نے حج اور عمرہ کا قران کیا۔ ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے انھیں ابو معاویہ نے اعمش سے، انھوں نے ابو وائل سے، انھوں نے صبی بن معبد سے کہ وہ عیسائی تھے پھر مسلمان ہو گئے اور جہاد پر جانے کا ارادہ کیا۔ ان سے کہا گیا کہ حج سے ابتدا کرو۔

وہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس آئے، آپ نے انھیں حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھنے کے لیے کہا۔ انھوں نے ایسا ہی کیا۔ وہ حج اور عمرہ کا تلبیہ کہہ رہے تھے کہ ان کے پاس سے زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ کا گزر ہوا۔ ایک نے کہا: "یہ شخص اپنے اونٹ سے بھی زیادہ گمراہ ہے"۔ صبی بن معبد نے جب یہ بات سنی تو اللہ اکبر کہا۔ جب وہ حضرت عمرؓ کے پاس آئے تو ان سے اس کا ذکر کیا، حضرت عمرؓ نے سن کر فرمایا: "ان دونوں (زید بن صوحان اور سلمان بن ربیعہ) نے کوئی پائے کی بات نہیں کی ہے۔ تم بے فکر رہو تمھیں اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت کی راہ نصیب ہوئی ہے"۔

ابو عبید نے کہا کہ ہمیں ابن ابی زائدہ نے الحجاج بن ارطاۃ سے، انھوں نے الحسن بن سعید سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے ابو طلحہؓ نے بتایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ کو اکٹھا کر دیا تھا۔ ہمیں ابو عبید نے بیان کیا کہ انھیں حجاج نے شعبہ سے روایت کی کہ شعبہ کو حمید بن ہلال نے بیان کیا کہ میں نے مطرف بن عبداللہ بن الشخیر سے سنا کہ حضرت عمران بن حصینؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ ایک ساتھ ادا کیا تھا۔ پھر آپ نے اپنی وفات تک اس سے منع نہیں فرمایا اور نہ ہی قرآن میں اس کی حرمت نازل ہوئی۔

ہمیں ابو عبید نے بیان کیا، انھیں ہشیم نے، انھیں حمید نے بکر بن عبداللہ سے روایت کی کہ میں نے انس بن مالک کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہتے ہوئے سنا ہے۔ بکر کہتے ہیں کہ میں نے اس کا حضرت ابن عمرؓ سے ذکر کیا۔

حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کہا تھا۔ بکر کہتے ہیں کہ میں اس کے بعد حضرت انس بن مالکؓ سے ملا اور انھیں حضرت ابن عمرؓ کی بات بتائی تو انھوں نے فرمایا: ہمارے بچے ہماری بات کاٹ رہے ہیں۔ میں نے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہ کہتے ہوئے سنا ہے

لبیک عمرۃ و حجۃ (یعنی آپ حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہہ رہے تھے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو لبیک بحجۃ کہتے ہوئے سنا ہو اور حضرت انسؓ نے کسی اور وقت آپ کو لبیک بعمرۃ وحجۃ کہتے ہوئے سنا ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور قارن کے لیے جائز ہے کہ وہ کبھی لبیک بعمرۃ و حجۃ کہہ دے اور کبھی لبیک لبیک بحجۃ اور کبھی لبیک بعمرۃ کہہ دے۔

اس لیے حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس سے حضرت انسؓ کی روایت کی نفی ہوتی ہو۔

حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرے کیے۔ ان میں سے ایک عمرہ حجۃ الوداع کے ساتھ کیا تھا۔ یحییٰ بن کثیر نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضرت عمرؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو وادی عقیق میں یہ فرماتے ہوئے سنا کہ آج رات میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا میرے پاس آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ اس مبارک وادی میں نماز ادا کرو اور حج اور عمرے کا تلبیہ کہو۔ ایک روایت میں ہے کہ "عمرۃ فی حجۃ" کہو۔

حضرت جابرؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے صحابہ کرام کو حکم دیا کہ وہ اپنے حج کو عمرہ میں تبدیل کرلیں۔ نیز آپ نے یہ فرمایا (لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ، اگر میرے سامنے وہ صورت حال پہلے آجاتی جو اب آئی ہے تو میں قربانی کے جانور ہرگز اپنے ساتھ نہ لاتا اور میں اسے یعنی حج کو عمرہ بنا دیتا)۔

آپ نے حضرت علیؓ سے دریافت کیا کہ تم نے کس چیز کا تلبیہ کہا ہے؟ انھوں نے عرض کیا کہ جو تلبیہ اللہ کے رسول یعنی آپ نے کہا ہے، یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں قربانی کے جانور ساتھ لایا ہوں اب میں یوم النحر تک احرام نہیں کھولوں گا۔"

اب اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لائے ہوئے قربانی کے جانور حج تمتع یا حج قران میں ذبح کیے جانے والے جانور نہ ہوتے تو احرام کھولنے میں آپ کے لیے کوئی چیز رکاوٹ نہ بنتی۔ اس لیے کہ ان جانوروں کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ روایت اس بات کو لازم کر دیتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے۔ جن لوگوں سے یہ

یہ روایت ہے کہ آپ نے حج افراد کیا تھا ان کی یہ روایت ان روایات کی معارض نہیں ہے اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ یہ روایت کثرت روایت اور شہرت کے لحاظ سے ان روایات کے ہم پلہ نہیں ہے جن میں قران کا ذکر ہے۔

دوم یہ کہ حج افراد کا راوی زیادہ سے زیادہ یہ بیان کر رہا ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو "لبیك بحجة" کہتے ہوئے سنا تھا۔ اور یہ بات اس کی نفی نہیں کرتی کہ آپ قارن نہیں تھے۔ کیونکہ قارن کے لیے یہ جائز ہے کہ وہ کبھی "لبیك بحجة" کہے اور کبھی "لبیك بعمرة" اور کبھی دونوں کا تلبیہ کہے۔

سوم یہ کہ اگر دونوں قسم کی روایتیں نقل اور احتمال کے لحاظ سے یکساں ہوں تو اس صورت میں وہ روایت اولی ہوگی جس میں زائد بات کی خبر دی گئی ہو۔ جب درج بالا دلائل سے یہ ثابت ہوگیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور آپ کا یہ فرمان بھی ہے (خُذُوا عنّی مناسککم اپنے مناسک حج وعمرہ مجھ سے لو) تو مناسک کی ادائیگی میں افضل اور اولی صورت وہی ہوگی جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء پائی جائے۔

ارشاد ربانی بھی ہے۔ فَاتَّبِعُوْهُ رسول کی پیروی کرو) نیز یہ ارشاد بھی ہے (لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِیْ رَسُوْلِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ۔ اللہ کے رسول کی ذات میں تمہارے لیے بہترین نمونہ موجود ہے)

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ اعمال میں افضل ترین کا انتخاب فرماتے تھے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ عمل اس بات کی دلیل ہے کہ قران تمتع اور افراد سے افضل ہے۔

اس کی افضلیت پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قران کی صورت میں ایک نسک یعنی قربانی کا اضافہ ہے اس لیے کہ قران کی وجہ سے لازم ہونے والی قربانی ہمارے نزدیک دم نسک یعنی عبادت کے طور پر دی جانے والی قربانی اور قربت الٰہی کا ذریعہ ہے۔

اضحیہ کی طرح اس کا گوشت کھایا جا سکتا ہے۔

اس پر یہ قول باری (فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِیْرَ ثُمَّ لْیَقْضُوْا تَفَثَھُمْ وَلْیُوْفُوْا نُذُوْرَھُمْ وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ ان کا گوشت خود کھاؤ اور بدحال فقیر کو کھلاؤ پھر وہ اپنا میل کچیل اتاریں، اپنی نذریں پوری کریں اور بیت عتیق یعنی خانہ کعبہ کا خوب خوب طواف کریں) بھی دلالت کرتا ہے کہ جتنی قربانیاں دی جاتی ہیں ان میں صرف تمتع اور قران کی قربانیوں پر یہ افعال مرتب ہوتے ہیں۔

اس کی افضلیت پر قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) دلالت کرتا ہے۔ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ لفظ تمتع حج کے لیے اسم ہو سکتا ہے کیونکہ حج اور عمرے کو ایک ساتھ ادا کرنے والے کو نفع حاصل ہوتا ہے اور وہ فضیلت کا بھی مستحق قرار پاتا ہے۔ اسی طرح لفظ تمتع اس ارتفاق (نفع اندوزی) کے لیے بھی اسم ہو سکتا ہے جس میں کوئی دوسرا سفر کیے بغیر دونوں کی ادائیگی کا نفع حاصل ہو جاتا ہے۔

یہ لفظ تمتع دونوں معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے اس میں یہ بھی درست ہے کہ آیت میں اس لفظ سے دونوں ہی معنی مراد ہوں اس صورت میں یہ لفظ قارن اور متمتع دونوں پر دو وجہوں سے مشتمل ہوگا۔ اول دونوں کو جمع کرنے کی وجہ سے حاصل ہونے والی فضیلت اور دوم دوسرا سفر کیے بغیر دونوں کی ادائیگی کے ارتفاق کی بنا پر۔

تمتع کی صورت ان لوگوں کے لیے ہے جن کا گھر بار حرم یا حرم کے اردگرد نہ ہو۔ قول باری ہے (ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ یہ تمتع ان لوگوں کے لیے ہے جن کا گھر بار مسجد حرام یا اس کے اردگرد نہ ہو)

جن لوگوں کا گھر بار میقات پر یا میقات سے مکہ مکرمہ تک کے اندرونی حصے میں ہو ان کے لیے بھی یہ تمتع نہیں ہے۔ اور نہ ہی ان کے لیے حج قران ہے۔ یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اگر کسی ایسے شخص نے حج قران یا حج تمتع کا احرام باندھ لیا تو وہ خطا کار ہوگا۔

اس پر ایک قربانی لازم ہوگی جس کا گوشت اسے کھانے کی اجازت نہیں ہوگی کیونکہ یہ دم تمتع نہیں ہوگا بلکہ دم جنایت ہوگا جو اس پر خلاف ورزی کی بنا پر عائد ہوگا۔ اس لیے کہ ان علاقوں میں رہنے والوں کے لیے تمتع نہیں ہے۔ اس کی دلیل ارشاد باری ہے (ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ)

حضرت ابن عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ "جو لوگ مسجد حرام یا اس کے اردگرد کے رہنے والے نہ ہوں ان کے لیے تمتع ایک رخصت ہے"۔ بعض کا قول ہے کہ اس قول کے معنی یہ ہیں کہ جو لوگ ان علاقوں کے رہائشی نہ ہوں اگر وہ تمتع کر لیں تو ان پر قربانی لازم نہیں ہوگی انھیں یہ اجازت ہے کہ وہ قربانی کے بغیر تمتع کریں۔

لیکن ظاہر آیت ان کے اس قول کی تردید کرتا ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (ذٰلِکَ لِمَنْ لَّمْ یَکُنْ اَھْلُہٗ حَاضِرِی الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) یہاں ذٰلِکَ سے مراد تمتع ہے۔ اگر یہاں قربانی مراد ہوتی

تو قرآن کے الفاظ یوں ہوتے۔ "ذٰلک علی من لم یکن الخ"

اگر کوئی کہے کہ آیت سے یہی مراد ہے کیونکہ بعض دفعہ لام حرف علی کے قائم مقام ہوجاتا ہے جیسے کہ ارشادِ باری ہے (ولھم اللعنۃ ولھم سوء الدار ان پر لعنت ہے اور ان کے لیے برا ٹھکانہ ہے) یہاں معنی یہ ہے کہ "وعلیھم اللعنۃ"۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ کسی لفظ کو اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف اسی وقت لے جایا جاتا ہے جب اس کے لیے کوئی دلالت موجود ہو۔ ان حروف میں سے ہر حرف کا ایک حقیقی معنی ہے جس کے لیے یہ حرف وضع کیا گیا ہے۔

اس بنا پر 'علی' کا حقیقی معنی 'لام' کے حقیقی معنی سے مختلف ہے۔ اب 'لام' کو 'علی' کے معنی پر محمول کرنا اسی وقت جائز ہوگا جب اس کی تائید میں کوئی دلیل موجود ہو۔ نیز تمتع تمام آفاقیوں (حرم کے حدود سے باہر جن کا گھر بار ہو انھیں آفاقی کہا جاتا ہے) کے لیے اللہ تعالیٰ کی طرف سے تخفیف کی ایک صورت ہے جس کے ذریعے انھیں ایک نئے سفر کی مشقت سے بچایا گیا ہے اور حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی کے لیے ایک ہی سفر پر انحصار کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اگر انھیں اس کی اجازت نہ ہوتی تو اس کی وجہ سے انھیں بڑی مشقت اٹھانا پڑتی اور انھیں ضرر لاحق ہوجاتا۔ اس کے برعکس اہالیانِ مکہ کے لیے اشہر حج کے ماسوا دوسرے مہینوں میں عمرہ ادا کرنے میں کوئی مشقت اور ضرر نہیں ہے۔

اس حقیقت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ تمتع کا لفظ اس امر کا متقاضی ہے کہ حج اور عمرہ دونوں کو جمع کرکے فائدہ اٹھایا جائے اور عمرہ کے لیے ایک نئے سفر کی مشقت کو دور کر دیا جائے جیسا کہ ان لوگوں سے مروی اقوال میں اس کی یہ تاویل کی گئی ہے جن کا ذکر ہم گزشتہ سطور میں کر آئے ہیں۔

یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص بیت اللہ تک پیدل جانے کی نذر مان لے اگر وہ راستے میں کہیں بھی سوار ہوگیا اس پر قربانی لازم آجائے گی کیونکہ اس نے سواری کا فائدہ اٹھالیا جو اس کی نذر کے خلاف ہے، اتنی بات ضرور ہے کہ اس قربانی کا گوشت وہ خود نہیں کھا سکے گا، جبکہ تمتع کی قربانی کا گوشت خود کھا سکتا ہے۔ لیکن اس نکتے پر ان دونوں صورتوں کا اختلاف، اس نکتے پر ان دونوں کے اتفاق سے مانع نہیں جس کا ہم اوپر کی سطور میں ذکر کر آئے ہیں۔

طاؤس سے یہ منقول ہے کہ مکہ والوں کے لیے تمتع نہیں ہے۔ اگر انھوں نے حج تمتع کر لیا تو ان کے ذمہ بھی وہی چیز عائد ہوگی جو دوسرے لوگوں پر عائد ہوتی ہے۔ طاؤس کے اس قول سے یہ مراد

لینا جائز ہے کہ اس صورت میں ان پر بھی قربانی لازم ہوگی لیکن یہ قربانی جنایت یعنی خلاف ورزی کی قربانی ہوگی، نسک کی قربانی نہیں ہوگی۔

تمام اہل علم از سلف تا خلف اس پر متفق ہیں کہ ایک شخص اسی صورت میں متمتع قرار پائے گا جب وہ حج کے مہینوں میں عمرہ کرے اور پھر اسی سال حج بھی کر لے۔ اگر اس نے ایک سال حج کے مہینوں میں عمرہ کر لیا اور اسی سال کی بجائے اگلے سال حج کیا تو وہ متمتع قرار نہیں پائے گا اور نہ ہی اس پر قربانی لازم آئے گی۔

اہل علم کا اس میں اختلاف ہے کہ اگر کوئی شخص حج کے مہینوں میں عمرہ کر لے پھر گھر واپس آ جائے اور اسی سال جا کر حج کر لے، آیا وہ متمتع کہلائے گا یا نہیں۔ اکثر اہل علم کا قول ہے کہ وہ متمتع نہیں کہلائے گا۔ ان قائلین میں سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح، طاؤس، مجاہد، ابراہیم نخعی اور حسن بصری شامل ہیں۔ یہی ہمارے اصحاب اور عام فقہاء کا قول ہے۔

اشعث نے حسن بصری سے ایک روایت یہ کی ہے کہ جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا پھر اسی سال حج بھی کر لیا تو وہ متمتع ہے خواہ اس دوران وہ اپنے گھر واپس آیا ہو یا نہ آیا ہو۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل مکہ کے لیے تمتع کی سہولت نہیں پیدا کی اور ان کے علاوہ بقیہ تمام آفاقیوں کے لیے یہ سہولت پیدا کر دی۔ اس کا سبب یہ تھا کہ اہل مکہ عمرہ کرنے کے بعد اپنے اہل خانہ کے پاس جا سکتے تھے اس لیے کہ عمرہ کرنے کے بعد احرام کھول دینے کا جواز موجود تھا۔

یہی سبب وہاں بھی موجود ہوتا ہے جب کہ ایک شخص عمرہ کرنے کے بعد اپنے اہل خانہ کے پاس چلا جاتا ہے۔ اس لیے اس شخص کی حیثیت مکہ والوں جیسی ہو جاتی ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے متمتع پر قربانی لازم کر دی۔ یہ قربانی اس ایک سفر کے بدلے میں لازم ہوتی ہے جس سے یہ شخص بچ جاتا ہے اور ایک ہی سفر پر انحصار کر کے دونوں کام سرانجام دے دیتا ہے۔ اگر ایک شخص نے دونوں سفر کر لیے تو پھر قربانی کسی چیز کی قائم مقام نہیں بنے گی اس لیے یہ واجب ہی نہیں ہوگی۔

فقہاء کا اس شخص کے متعلق بھی اختلاف ہے جو عمرہ ادا کرنے کے بعد مکہ سے نکل کر میقات پار کر جائے لیکن اپنے گھر نہ جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر وہ شخص اسی سال حج کر لے تو وہ متمتع کہلائے گا اس لیے کہ جب وہ عمرہ کرنے کے بعد اپنے اہل خانہ کے پاس نہیں گیا تو اس کے متعلق یہی تصور کیا جائے گا کہ وہ مکہ مکرمہ ہی میں رہا۔

امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ ایسا شخص متمتع نہیں کہلائے گا اس لیے کہ حج کے لیے اس کا میقات اب وہ ہو گا جو اس جگہ کے لوگوں کے لیے ہے جہاں وہ جا کر ٹھہرا تھا۔ اس صورت میں اس کا میقات اس کے اور اہل مکہ کے درمیان والا میقات ہو گا اس لیے اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جو اپنے گھر لوٹ آیا ہو۔ لیکن پہلا قول اس دلیل کی بنا پر جو ہم نے بیان کی درست قول ہے۔

اہل علم کا اس شخص کے متعلق بھی اختلاف ہے جس نے رمضان میں عمرہ کا احرام باندھ لیا ہوا اور پھر شوال میں یا اس سے قبل مکہ میں داخل ہوا۔ قتادہ نے ابو عیاض سے روایت کی ہے کہ اس کا عمرہ اسی مہینے میں شمار ہو گا جس میں اس نے عمرہ کا تلبیہ کہا۔ حسن بصری اور الحکم کا قول ہے کہ اس کا عمرہ اس مہینے میں شمار ہو گا جس میں وہ احرام کھولے گا۔ ابراہیم نخعی سے اسی طرح کی روایت ہے۔

عطاء بن ابی رباح اور طاؤس کا قول ہے کہ اس کا عمرہ اس مہینے میں شمار ہو گا جس میں وہ حرم میں داخل ہو گا۔ حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے ایک اور روایت بھی ہے کہ اس کا عمرہ اس مہینے میں شمار ہو گا جس میں وہ بیت اللہ کا طواف کرے گا۔ مجاہد کا بھی یہی قول ہے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ بیت اللہ کے طواف کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اس نے طواف کا اکثر حصہ رمضان میں کر لیا تو وہ متمتع شمار نہیں ہو گا۔ اگر اکثر حصہ شوال میں کیا تو متمتع شمار ہو گا۔ اس لیے کہ ان کے ہاں یہ ایک اصول ہے کہ کسی فعل کے اکثر حصے کی ادائیگی کل کی ادائیگی کے مترادف ہے۔ یعنی اگر کسی فعل کا اکثر حصہ درست طریقے سے کر لیا تو اب اس فعل پر فساد کا ورود ممتنع ہو جائے گا۔ وہ فعل فاسد ہونے سے بچ جائے گا۔

اس بنا پر اگر اس کا عمرہ رمضان میں پایۂ تکمیل کو پہنچ گیا تو وہ شخص حج اور عمرے کو حج کے مہینوں میں جمع کرنے والا نہیں قرار پائے گا۔ رہا احرام کا باقی رہنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے عمرہ کا احرام باندھ کر عمرہ فاسد کر دیا اور پھر احرام کھول لیا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا کیونکہ اس کا عمرہ حج کے مہینوں میں مکمل نہیں ہوا تھا۔

باوجودیکہ حج اور عمرہ دونوں کے احرام کا حج کے مہینوں میں اجتماع ہو گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی نے قران کرنے کے لیے حج اور عمرہ دونوں کا احرام باندھ لیا پھر عمرے کا طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفات کر لیا تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا۔ اس لیے حج کے مہینوں میں دونوں احراموں کے اجتماع کا کوئی اعتبار نہیں ہو گا۔ جس چیز کا اعتبار واجب ہے وہ یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں حج کے ساتھ عمرہ کے افعال بھی ادا کرے۔ اسی طرح جن اہل علم کا یہ قول ہے کہ اس کا عمرہ اسی مہینے میں شمار ہو گا جس میں وہ عمرے کا تلبیہ کہے گا۔ یہ ایک بے معنی قول ہے کیونکہ ہم نے ابھی بیان کیا ہے کہ احرام کا اعتبار نہیں ہو گا بلکہ افعال کا اعتبار ہو گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

حاضری المسجد الحرام کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا ذکر

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں اہل علم کے اختلاف کی چار صورتیں ہیں۔ عطاء اور مکحول کا قول ہے کہ جو لوگ مواقیت کے حدود سے لے کر مکہ مکرمہ تک کے علاقوں میں رہتے ہیں وہ حاضری المسجد الحرام یعنی مسجد حرام کے رہائشی ہیں۔

یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے البتہ ہمارے اصحاب یہ بھی کہتے ہیں کہ جو لوگ مواقیت پر آباد ہیں وہ بھی ان کی طرح ہیں۔ ابن عباسؓ اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ اہل حرم ہیں۔ حسن، طاؤس، نافع اور عبدالرحمن اعرج کا قول ہے کہ یہ اہل مکہ ہیں۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔

امام شافعی کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جن کے گھر بار دو دنوں سے کم مسافت پر واقع ہوں اس طرح یہ فاصلہ مواقیت میں سب سے کم ہے۔ اس سے ماوراء جو لوگ ہوں گے ان پر متعہ ہے یعنی وہ آفاقی ہونے کی وجہ سے حج تمتع کر سکتے ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب میقاتوں پر آباد لوگ اور مواقیت کے حدود کے اندر مکہ مکرمہ تک کے علاقوں میں رہائشی لوگ مکہ مکرمہ میں بغیر احرام کے داخل ہو سکتے ہیں۔ اس لیے انھیں اہالیان مکہ کی طرح قرار دینا ضروری ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص مکہ مکرمہ سے نکل کر میقات کے حدود کے اندر رہتا ہے تو اسے مکہ مکرمہ کی طرف لوٹنے اور وہاں احرام کے بغیر جانے کی اجازت ہوتی ہے۔ ایسے لوگوں کے میقات میں یا میقات کے حدود کے اندر تمام تصرفات اور سرگرمیوں کی وہی حیثیت ہوتی ہے جو مکہ مکرمہ میں کی جانے والی سرگرمیوں کی ہوتی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ تمتع کے حکم میں وہ بمنزلہ اہل مکہ ہوں۔ حرم اور حرم کے قریب وجوار میں رہنے والے ان لوگوں میں سے ہیں جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب ہیں اس کی دلیل قرآن مجید کی یہ

آیت ہے (اِلَّا الَّذِیْنَ عَاهَدْتُّمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ۔ بجز ان لوگوں کے جن کے ساتھ تم نے مسجد حرام کے پاس معاہدہ کیا تھا)

ان لوگوں میں اہل مکہ شامل نہیں ہیں اس لیے کہ وہ فتح مکہ کے ساتھ ہی اسلام لا چکے تھے جبکہ یہ آیت فتح مکہ کے بعد اس سال نازل ہوئی جس سال حضرت ابوبکرؓ امیر حج بن کر مکہ مکرمہ حج کے لیے گئے تھے۔ ان لوگوں سے مراد بنو مدلج اور بنو الدئل ہیں۔ ان کے گھر بار مکہ سے باہر حرم اور اس کے قرب وجوار میں تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ذوالحلیفہ والے ان لوگوں میں سے کس طرح ہوں گے جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب ہیں جبکہ ان کے اور مکہ مکرمہ کے درمیان دس دنوں کی مسافت ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرچہ یہ لوگ مسجد حرام کے قرب وجوار والے نہیں ہیں لیکن وہ اس لحاظ سے مسجد حرام کے قرب وجوار میں رہنے والے لوگوں کے حکم میں داخل ہیں کہ انہیں احرام کے بغیر مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی اجازت ہے۔

نیز جب وہ احرام باندھنا چاہیں تو اہل مکہ کی طرح اپنے گھروں سے احرام باندھ سکتے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ایسے لوگ جن کے گھر بار مسجد حرام کے قریب نہ ہوں اور ایسے لوگ جو ان کے حکم میں داخل ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے قربانی کے اونٹوں کے متعلق فرمایا (ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيْقِ۔ پھر ان کی ذبح کی جگہ بیت عتیق یعنی قدیم گھر کے پاس ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (منیٰ منحر وفجاج مكة منحر منیٰ قربانی کی جگہ ہے مکہ کی گھاٹیاں اور کشادہ راستے قربانی کی جگہیں ہیں) بیت عتیق کے ذکر سے اللہ تعالیٰ کی مراد مکہ کے قرب وجوار کے علاقے ہیں اگرچہ یہ علاقے مکہ مکرمہ سے باہر ہیں۔

ارشاد باری ہے (وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الَّذِي جَعَلْنَاهُ لِلنَّاسِ سَوَاءً الْعَاكِفُ فِيْهِ وَالْبَادِ اور اس مسجد حرام کی زیارت سے روک رہے ہیں جسے ہم نے سب لوگوں کے لیے بنایا ہے جس میں مقامی باشندوں اور باہر سے آنے والوں کے حقوق برابر ہیں) یہ مکہ اور مکہ کے قرب وجوار کے علاقے ہیں۔ یہاں تک ہم نے دو متعہ یعنی قران اور تمتع کے احکام بیان کر دیے۔

رہی تمتع کی تیسری صورت تو وہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور عروہ بن الزبیرؓ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ حج افراد کا احرام باندھنے والا کسی بیماری یا کسی اور رکاوٹ کی وجہ سے حالت احصار میں آ جائے۔ پھر وہ مکہ معظمہ پہنچ جائے اور اس حج کو عمرہ میں تبدیل کر دے اور اگلے سال حج کی ادائیگی کا فائدہ اٹھا لے۔

یہ شخص آیت (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) کے زمرے میں آئے گا اور متمتع کہلائے گا۔
ان کا مسلک یہ تھا کہ محصر احرام نہیں کھولے گا بلکہ اپنے احرام کو باقی رکھے گا یہاں تک کہ دسویں ذی الحجہ کو اس کی طرف سے قربانی دے دی جائے گی اس دن وہ حلق کرے گا لیکن اس کا احرام بحالہ باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ مکہ معظمہ پہنچ جائے گا اور وہاں عمرہ ادا کرنے کے ذریعے اپنے حج کا احرام کھول دے گا۔

لیکن یہ مسلک اللہ تعالیٰ کے اس قول کے مخالف ہے کہ (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) پھر فرمایا (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حلق کے ذریعے احرام کھولنے کی جو اجازت عطا کی ہے اس میں حج اور عمرے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

دوسری طرف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ حلق عمرے کا احرام کھولنے کے لیے تھا۔ چنانچہ حج کے احرام کا بھی یہی حکم ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابۂ کرام جب حدیبیہ میں حالت احصار میں آ گئے تو آپ نے خود حلق کرکے احرام کھول دیا اور صحابہ کرام کو بھی حلق کرنے اور احرام کھولنے کا حکم دیا۔

بایں ہمہ حج فوت ہونے کی وجہ سے لازم ہونے والا عمرہ درحقیقت عمرہ نہیں ہوتا بلکہ یہ تو صرف حج کا احرام کھولنے کے لیے ادا کیا جاتا ہے۔ جبکہ اللہ سبحانہ نے یہ فرمایا (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) اب جس شخص کا حج فوت ہو چکا ہو وہ عمرہ ادا کرنے والا نہیں کہلا سکتا۔

نیز ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ) جبکہ اس شخص پر قربانی اس لیے واجب کی گئی کہ وہ اس کے ذریعے دسویں ذی الحجہ کو حلق کرا سکے خواہ اس کے بعد حج کرے یا نہ کرے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ایسا شخص دس سال کے بعد بھی حج کرے تو اس کے ذمہ قربانی اسی طرح لازم رہے گی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ آیت میں جس متمتع کا ذکر ہے یہ وہ نہیں ہے جو ابن الزبیر کے ہاں مراد ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جس تمتع کا ذکر ہے اس میں قربانی کا تعلق حج اور عمرہ کی ادائیگی سے ہے اور دم احصار کا تعلق عمرہ کے بعد حج کی ادائیگی سے نہیں ہے۔ اس تمتع سے مراد احرام کھول کر عورتوں سے قربت ہے۔

البتہ یہ قربت صرف اسی طریقے پر ہو جس کا اشہر حج میں حج اور عمرہ کو جمع کرنے کے سلسلے میں

ہم ذکر کر آئے ہیں۔

تمتع کی چوتھی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یوم النحر سے پہلے حج کا طواف کرنے کے بعد حج فسخ کر دے۔ ہمارے علم میں نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے سوا کوئی اور صحابی بھی اس کا قائل ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے بیان کیا، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے ابن جریج سے، انھوں نے کہا کہ مجھے عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے خبر دی ہے کہ آپ نے فرمایا: "جو شخص بھی بیت کا طواف کرے گا اس کا احرام کھل جائے گا" میں (ابن جریج) نے کہا "یہ تو وقوف عرفات کے بعد ہوتا ہے" یہ سن کر عطاء نے جواب دیا کہ ابن عباسؓ وقوف عرفات سے قبل اور بعد دونوں صورتوں میں اس کے قائل تھے۔ میں نے عطاء سے پھر پوچھا کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ مسلک کہاں سے اختیار کیا تھا۔

انھوں نے جواب دیا "یہ مسلک حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم سے اخذ کیا تھا جب آپ نے صحابہ کرام کو احرام کھول دینے کے لیے کہا تھا۔ نیز اس ارشاد باری (ثُمَّ مَحِلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْعَتِيقِ) سے بھی انھوں نے استدلال کیا تھا۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں حجاج نے شعبہ سے، انھوں نے قتادہ سے یہ نقل کیا کہ میں نے ابو حسان اعرج کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ آپ کے اس فتوے سے لوگوں میں تفرقہ پڑ گیا ہے کہ جس نے بیت اللہ کا طواف کر لیا اس کا احرام کھل گیا۔ حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر جواب دیا کہ یہ تمہارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے خواہ یہ تمہیں بُری کیوں نہ لگے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ متواتر روایات سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقع پر صحابہ کرام کو حج فسخ کرنے کا حکم دیا تھا اور صحابہ کرام میں سے کوئی بھی قربانی کے لیے اپنے ساتھ جانور لے کر نہیں آیا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خود احرام نہیں کھولا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ میں قربانی کے لیے جانور اپنے ساتھ لایا ہوں اس لیے میں دسویں تاریخ تک احرام نہیں کھولوں گا۔

پھر آپ نے صحابہ کرام کو یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ کو اس وقت حج کا احرام باندھنے کا حکم دیا جب منیٰ کی طرف جانے کا وقت آگیا، یہ صورت متعہ کی ان دو صورتوں میں سے ایک ہے، جس کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں دو متعہ ایسے تھے جن

سے اسے میں روکتا ہوں اور اگر کوئی باز نہ آئے تو اسے سزا بھی دیتا ہوں۔ ایک ہے متعۂ حج اور دوسرا عورتوں سے متعہ۔

طارق بن شہاب نے ابوموسیٰ سے حضرت عمرؓ کی نہی کے سلسلے میں یہ نقل کیا ہے کہ میں (ابوموسیٰ) نے عرض کیا کہ امیرالمومنین! آپ نے متعۂ حج کے متعلق یہ نئی بات کیا بیان کی ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب میں فرمایا: اگر ہم کتاب اللہ کو لیں تو اس میں اللہ کا یہ حکم ہے کہ (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) اور اگر سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اختیار کریں تو آپ نے قربانی کا جانور ذبح کرنے سے پہلے احرام نہیں کھولا تھا۔

حضرت عمرؓ نے یہ بتا دیا کہ یہ متعہ قرآن مجید کی آیت سے منسوخ ہو گیا ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا یہ قول اس بات کی دلیل ہے کہ قرآن کی وجہ سے سنت منسوخ ہو سکتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی مروی ہے کہ فسخ حج کی یہ صورت صرف حجۃ الوداع کے موقع پر موجود صحابہ کے ساتھ خاص تھی۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابوعبید نے، انھیں نعیم نے عبدالعزیز بن محمد سے، انھوں نے ربیعہ بن عبدالرحمٰن سے، انھوں نے حرث بن بلال بن حرث سے، انھوں نے اپنے والد بلال بن حرث مزنی سے روایت کی کہ انھوں نے کہا: میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ فسخ حج صرف ہمارے لیے ہے اور ہمارے بعد آنے والے لوگوں کے لیے بھی؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: "نہیں، یہ صرف ہمارے لیے ہے"۔

حضرت ابوذرؓ کا قول ہے: "حج کو عمرہ کے ذریعے فسخ کرنا صرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص تھا"۔ حضرت علیؓ اور صحابہ کی ایک جماعت سے یہ منقول ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فسخ حج کے جواز کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت عمرؓ کے اس قول سے کہ حضور صلی اللہ کے عہد میں دو متعہ تھے۔ نیز ان کے متعلق صحابہ کے علم کی بنا پر یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کی طرح صحابہ کرام کو بھی ان کے منسوخ ہونے کا علم تھا۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سنت پر عمل درآمد کی ممانعت کو کبھی تسلیم نہ کرتے۔ انھیں اس کے منسوخ ہونے کا علم تھا جس کی بنا پر حضرت عمرؓ کی نہی کو انھوں نے تسلیم کر لیا۔

حضرت جابرؓ سے صحیح روایات کے ذریعے یہ منقول ہے کہ حضرت سراقہ بن مالکؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ ہمارا عمرہ صرف اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے، آپ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ

"یہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ہے، عمرہ قیامت تک کے لیے حج میں داخل ہوگیا"۔

اس حدیث میں یہ بتایا گیا ہے کہ عمرہ جس کے ذریعے صحابہ کرام نے حج فسخ کر دیا تھا وہ صرف اسی حالت کے ساتھ مخصوص تھا۔ اب دوبارہ ایسا نہیں ہوگا۔ رہا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ (دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ، قیامت تک کے لیے عمرہ حج میں داخل ہوگیا)

تو ہمیں اس کی روایت محمد بن جعفر واسطی نے کی ہے، انھیں محمد بن جعفر بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے جعفر بن محمد سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت جابر سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔

ابو عبید کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (دخلت العمرۃ فی الحج الی یوم القیامۃ) اس کی دو طرح سے تشریح کی گئی ہے۔ اول یہ کہ عمرہ کا حج میں داخل ہونے کا مطلب فسخ حج ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ مُحرم حج کا تلبیہ پڑھے پھر بیت اللہ کا طواف کر کے عمرہ ادا کرنے کے ذریعے حج کا احرام کھول دے۔ دوم یہ کہ اس سے مراد متعۂ حج ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص اشہر حج میں پہلے تنہا عمرہ کرے پھر احرام کھول دے اور پھر اسی سال حج کرلے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ان دونوں تشریحوں میں ایسا التباس ہے جو الفاظ حدیث سے مناسبت نہیں رکھتا۔ حدیث کے الفاظ کا ظاہر جس مفہوم کا تقاضا کرتا ہے وہ یہ ہے کہ حج عمرہ کا قائم مقام ہے اور عمرہ حج میں داخل ہے۔ اس لیے جس شخص نے حج ادا کر لیا تو اس کی یہ ادائیگی عمرہ کے لیے بھی کافی ہوگئی۔

جس طرح کہ آپ کہتے ہیں کہ ایک دس میں داخل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ دس کا ہندسہ ایک کے ہندسے سے مستغنی ہوتا ہے اور اس کے لیے کفایت بھی کرتا ہے۔ اس بنا پر نئے سرے سے اس کا حکم بیان کرنے اور اس کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو احرام کھول دینے کا جو حکم دیا تھا اس کے ایک اور معنی بیان کیے گئے ہیں جس کا ذکر عمر بن ذر نے مجاہد کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے احرام کھولنے کے واقعہ میں کیا ہے۔

اس روایت کے آخر میں عمر بن ذر کہتے ہیں کہ میں نے مجاہد سے پوچھا کہ آیا صحابہ کرام فرض حج کا احرام باندھے ہوئے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں تلبیہ کہنے کا حکم دیا تھا یا صحابۂ کرام اس انتظار میں تھے کہ اب انھیں کیا حکم ملنے والا ہے؟ مجاہد نے جواب میں کہا کہ صحابہ کرام نے وہی تلبیہ کہا تھا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا تھا اور وہ سب اگلے حکم کے انتظار میں تھے۔

حضرت علیؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ میں سے ہر ایک نے بھی یہی کہا تھا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کے مطابق تلبیہ کہتا ہوں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع ہی سے اس طرح احرام باندھا تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ "اگر میرے سامنے وہ صورت حال پہلے آجاتی جو اب آئی ہے تو میں قربانی کے جانور ہرگز اپنے ساتھ نہ لاتا اور میں اسے یعنی حج کو عمرہ بنا دیتا۔"

گویا حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس انتظار میں تھے کہ خدا کی طرف سے آپ کو کیا حکم ملنے والا ہے آپ نے صحابہ کرام کو بھی انتظار کا حکم دیا تھا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ "رات کے وقت میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا اس مبارک وادی یعنی وادیٔ عقیق میں آیا اور مجھ سے کہہ گیا کہ اس مبارک وادی میں نماز پڑھو اور تلبیہ میں یوں کہو حجۃ فی عمرۃ"۔

یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپ مدینہ منورہ سے نکل کر حکم خداوندی کے انتظار میں تھے۔ جب وادی عقیق پہنچ گئے تو حکم ہوا کہ تلبیہ یوں کہو "حجۃ فی عمرۃ" (یعنی حج اور عمرے کا تلبیہ کہو) پھر صحابہ کرام نے حج کا تلبیہ کہا ان کا خیال یہ تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا احرام باندھا ہے۔ اس لیے انھیں بھی ایسا ہی کرنا جائز ہے۔

لیکن ان میں سے جن لوگوں نے حج کا احرام باندھ لیا تھا ان کا احرام درست نہ ہوا بلکہ موقوف رہا جس طرح کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کا احرام بھی موقوف رہا۔ پھر وحی آگئی اور انھیں تمتع کا حکم ملا کہ وہ بیت اللہ کا طواف کر کے احرام کھول دیں اور عمرہ کے افعال ادا کرلیں اور پھر حج کا احرام باندھ لیں۔

ٹھیک اسی طرح جیسے کہ کوئی شخص احرام باندھ لیتا ہے اور حج یا عمرے کا نام نہیں لیتا ہے تو اسے یہی کہا جائے گا کہ اگر وہ چاہے تو اسے عمرہ قرار دے۔ اگرچہ صحابہ کرام کا اسے حج کا نام دینا درست نہیں تھا کیونکہ انھیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا انتظار کرنے کے لیے کہا گیا تھا کہ آپ کیا کرتے ہیں اس لیے ان صحابہ کرام کی خصوصیت کی وجہ یہ تھی کہ انھوں نے حج کا احرام باندھ لیا تھا جبکہ ان کے لیے حج کی تعیین درست نہیں تھی۔

اس بنا پر ان کی حیثیت اس شخص کی طرح تھی جو احرام باندھ لے لیکن کسی معین شے یعنی حج یا عمرے کی نیت نہ کرے۔ وجہ اس کی یہ تھی کہ صحابہ کرام کو یہ حکم ملا تھا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملے کا انتظار کریں کہ آپ کیا کرتے ہیں۔ اس بنا پر یہ کیفیت صحابہ کرام کے ساتھ مخصوص ہو گئی تھی۔

اس کے برعکس بقیہ تمام لوگوں کے لیے یہ قاعدہ ہے کہ جو شخص بھی کسی معین شے یعنی حج یا عمرے

کی نیت کے ساتھ احرام باندھے گا اس کا حکم اس پر لازم ہو جائے گا اور اسے اس بات کی اجازت نہیں ہو گی کہ وہ اسے چھوڑ کر کوئی چیز اختیار کر لے۔

کچھ لوگوں نے سرے سے یہ بات تسلیم کرنے سے انکار کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی طرح بھی فسخ حج کا حکم دیا تھا۔ انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو زید بن ہارون نے بیان کی ہے انھیں محمد بن عمر نے یحییٰ بن عبدالرحمٰن بن حاطب سے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جب نکلے تو ہم تلبیہ کہنے کے لحاظ سے مختلف گروہوں میں بٹے ہوئے تھے۔

ہم میں سے کچھ ایسے تھے جو صرف حج کا تلبیہ کہتے تھے، کچھ عمرے کا تلبیہ کہتے تھے اور کچھ حج اور عمرہ دونوں کا، جن لوگوں نے صرف حج کا تلبیہ کہا تھا وہ مناسک حج ادا کرنے تک احرام سے باہر نہیں آئے، اور جن لوگوں نے عمرے کا تلبیہ کہا تھا وہ طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنے کے بعد احرام سے باہر آ گئے اور حج کا انتظار کرنے لگے۔

ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے روایت بیان کی۔ انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبدالرحمٰن بن مہدی نے مالک بن انس سے، انھوں نے عروہ سے، انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہ آپ فرماتی ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مدینہ منورہ سے نکلے۔ ہم میں سے بعض نے تو حج کا تلبیہ کہا، بعض نے حج اور عمرہ دونوں کا اور بعض نے صرف عمرے کا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا تھا۔ جن لوگوں نے عمرے کا تلبیہ کہا تھا وہ طواف اور سعی کے بعد احرام سے باہر آ گئے اور جن لوگوں نے حج یا حج اور عمرہ دونوں کا تلبیہ کہا تھا انھوں نے دسویں ذوالحجہ تک احرام نہیں کھولا۔

جعفر بن محمد بن الیمان کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے بیان کیا، انھیں عبدالرحمٰن نے مالک سے، انھوں نے ابوالاسود سے اور انھوں نے سلیمان بن یسار سے اسی قسم کی روایت بیان کی۔ تاہم اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کا ذکر نہیں ہے۔

حضرت عائشہ سے اس کے برعکس بھی روایت ہے جو ہمیں جعفر بن محمد نے بیان کی، انھیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں یزید نے یحییٰ بن سعید سے کہ عمرہ بنت عبدالرحمٰن نے بتایا کہ انھوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ذی قعدہ کی پچیس تاریخ کو نکلے اور ہم سمجھ رہے تھے کہ حج پر ہی جا رہے ہیں۔

جب ہم مکہ کے قریب پہنچ گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ جو لوگ اپنے ساتھ قربانی کے جانور نہیں لائے ہیں وہ اس حج کو عمرہ میں تبدیل کر دیں۔ یہ سن کر سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ

قربانی کے جانور تھے، تمام لوگوں نے احرام کھول دیا۔

جعفر بن محمد کہتے ہیں کہ ہمیں ابو عبید نے، انھیں ابن صالح نے لیث سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عمرہ سے، انھوں نے حضرت عائشہؓ اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی ہی روایت بیان کی۔ اس روایت میں یہ اضافہ ہے کہ یحییٰ کہتے ہیں کہ میں نے قاسم بن محمد سے اس کا ذکر کیا تو انھوں نے فرمایا کہ تمھیں درست روایت پہنچی ہے۔

غرض حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو حج فسخ کرنے کا جو حکم دیا تھا اس سلسلے میں منقول تمام متواتر روایات میں یہی روایت صحیح ہے۔ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کے سامنے یہ فرمایا تھا کہ "حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں دو متعہ تھے جن سے اب میں روکتا ہوں اور ان کے مرتکب کو سزا دیتا ہوں۔ ایک متعہ حج اور دوسرا عورتوں سے متعہ" تو اس سے حضرت عمرؓ نے یہی تمتع یعنی متعہ حج مراد لیا تھا۔ صحابہ کرام میں سے کسی نے اس کی تردید نہیں کی تھی اور نہ ہی کسی نے اس سے اختلاف کیا تھا۔

اگر حضرت عائشہؓ کی روایات کو متعارض تسلیم کر لیا جائے تو اس کے حل کا یہی طریقہ ہے کہ یہ تمام روایات ساقط ہو جائیں گی اور یوں سمجھ لیا جائے گا کہ گویا کہ حضرت عائشہ سے اس کے متعلق سرے سے کوئی روایت ہی نہیں ہے۔

اس صورت میں دوسری روایات باقی رہ جائیں گی جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو فسخ حج کا حکم دیا تھا۔ ان روایات کی معارض کوئی دوسری روایت نہیں ہے اور پھر یہ روایات قول باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَۃَ لِلّٰہِ) سے منسوخ سمجھی جائیں گی جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے۔

ارشاد باری ہے (فَمَا اسْتَیْسَرَ مِنَ الْھَدْیِ) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہاں جس ہدی یعنی قربانی کا ذکر ہے وہ اسی طرح کی قربانی ہے جو احصار کے لیے مذکور ہے اور جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں اس کا کم سے کم درجہ ایک بکری ہے۔

تاہم اگر کوئی چاہے تو گائے یا اونٹ بھی دے سکتا ہے جو افضل ہے۔ یہ قربانی دسویں ذی الحجہ کو ہی درست ہو گی کیونکہ ارشاد باری ہے (فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُھَا فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ اور جب قربانی کے بعد ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں تو ان سے خود بھی کھاؤ اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں۔

نیز ارشاد باری ہے (فَکُلُوْا مِنْھَا وَاَطْعِمُوا الْبَآئِسَ الْفَقِیْرَ۔ ثُمَّ لْیَقْضُوْا تَفَثَھُمْ وَلْیُوْفُوْا نُذُوْرَھُمْ وَلْیَطَّوَّفُوْا بِالْبَیْتِ الْعَتِیْقِ۔ پھر ان سے خود بھی کھاؤ اور تنگدست محتاج

کو بھی دو، پھر اپنا میل کچیل دور کرو اور اپنی نذریں پوری کرو اور اس قدیم گھر کا خوب خوب طواف کرو)
اب میل کچیل دور کرنا اور طواف زیارت کرنا دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں ہو سکتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے ان تمام افعال کو قربانی کے جانوروں کی ذبح پر مرتب کیا تو اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ یہ جانور قران اور تمتع کی بنا پر قربان کیے جانے والے جانور ہیں اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان قربانیوں کے سوا بقیہ تمام ہدایا یعنی قربانیوں پر یہ افعال مرتب نہیں ہوتے اور بقیہ تمام قربانیوں کی ذبح جب چاہے ہو سکتی ہے۔
اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمتع کی قربانی یوم النحر سے پہلے جائز نہیں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (لو استقبلت من امری ما استدبرت ما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ۔ اگر وہ صورت حال میرے سامنے پہلے آجاتی جو اب آئی ہے تو میں اپنے ساتھ قربانی کے جانور ہر گز لے کر نہ آتا اور میں اسے یعنی حج کو عمرہ بنا دیتا)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے اور اپنے ساتھ قربانی کے جانور لائے تھے۔ آپ نے یہ بتا دیا کہ اگر موجودہ صورت حال سے پہلے سے باخبر ہوتے تو قربانی کے جانور نہ لاتے۔ اگر تمتع کی قربانی کی ذبح یوم النحر سے پہلے درست ہوتی تو آپ ضرور اسے ذبح کر کے احرام کھول دیتے جس طرح کہ آپ نے صحابہ کرام کو اس کا حکم دیا تھا۔ آپ اس چیز کا بعد میں استدراک نہیں کر سکتے تھے جو پہلے ہی سے آپ کے ہاتھ سے نکل گئی تھی۔

آپ نے حضرت علیؓ سے یہ سن کر کہ ”میں نے بھی اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ کی طرح تلبیہ کہا ہے“ یہ فرمایا ”میں تو قربانی کے جانور ساتھ لایا ہوں اور میں یوم النحر سے پہلے احرام نہیں کھول سکتا“ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (خُذُوا عَنِّیْ مَنَاسِکَکُمْ تم اپنے مناسک مجھ سے سیکھو) آپ نے یوم النحر میں قربانی کی، اس بنا پر اس سلسلے میں آپ کی پیروی ضروری ہو گئی اور قربانی کو اس کے وقت سے پہلے ذبح کرنے کا جواز باقی نہ رہا۔

صوم تمتع

ارشاد باری ہے (فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ پھر جسے قربانی میسر نہ ہو وہ زمانۂ حج میں تین دن روزہ رکھے اور سات روزے اس وقت رکھے جب تم واپس ہو)

ارشاد باری (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) کے معنی میں اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ تین دن، ساتویں ذی الحجہ، یوم الترویہ یعنی آٹھویں اور یوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ ہیں۔ حضرت عائشہؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب سے وہ حج کا تلبیہ شروع کرے اس وقت سے لے کر یوم عرفہ تک۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ تین روزے جب تک احرام نہ باندھ لے نہ رکھے۔

عطاء کا قول ہے کہ اگر چاہے تو احرام سے باہر رہ کر بھی ذی الحجہ کی دس تاریخ تک یہ روزے رکھ سکتا ہے۔ یہی طاؤس کا قول ہے۔ ان دونوں نے یہ فرمایا ہے کہ عمرہ کرنے سے پہلے یہ روزے نہ رکھے۔ عطاء کا قول ہے کہ ان روزوں کو دس تاریخ تک مؤخر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ شاید کوئی قربانی ہاتھ آجائے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا قول اس بات کی دلیل ہے کہ دس تاریخ تک انہیں مؤخر کرنا ان دونوں حضرات (طاؤس اور مجاہد) کے نزدیک استحباب کے طور پر ہے نہ کہ ایجاب کے طور پر۔ اس کی حیثیت وہی ہوگی جس طرح ہم پانی نہ ملنے کی صورت میں تیمم کو نماز کے آخری وقت تک مؤخر کردینا مستحب سمجھتے ہیں جبکہ پانی ملنے کی امید موجود ہو۔

حضرت علیؓ، عطاء اور طاؤس کا قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ذی الحجہ کے پہلے دس دنوں میں ان روزوں کا جواز ہے خواہ روزہ رکھنے والا حالتِ احرام میں ہو یا احرام سے باہر۔ اس لیے کہ ان حضرات نے حالتِ احرام اور غیر حالتِ احرام میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔

ہمارے اصحاب عمرہ کا احرام باندھ لینے کے بعد ان روزوں کے جواز کے قائل ہیں۔ احرام سے پہلے ان کی اجازت نہیں دیتے۔ اس لیے کہ عمرہ کا احرام ہی تمتع کا سبب ہے۔

ارشاد باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ) اس لیے جب سبب پایا جائے گا تو اسے وجوب کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہوگا۔ مثلاً نصاب زکوٰۃ جب موجود ہو تو اس کی زکوٰۃ وقت سے پہلے نکالنا درست ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے کسی شخص کو غلطی سے زخمی کر دیا تو زخمی اگرچہ ابھی زندہ ہے لیکن زخمی کرنے والا شخص کفارۂ قتل دے سکتا ہے کیونکہ سبب قتل یعنی زخم کا وجود ہو گیا ہے۔ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ قربانی کا وجوب حج کے اتمام کے وجوب کے ساتھ متعلق ہے اور یہ بات وقوف عرفہ کے ساتھ ہوتی ہے اس لیے کہ وقوف عرفہ سے پہلے پہلے حج میں فساد پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے اس لیے اس پر قربانی واجب نہیں ہوگی۔

جب صورت حال یہ ہے اور سب کے نزدیک تین دن کے روزے حج کا احرام باندھ لینے کے بعد جائز ہوتے ہیں اگرچہ یہ احرام ان روزوں کا موجب نہیں ہوتا کیونکہ ان کا وجوب حج اور عمرہ دونوں کے اتمام کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ اس لیے ان کا جواز ان کے سبب یعنی عمرہ کے وجود کے ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ یہ روزے حج کے احرام کے بعد رکھ لے تو اس میں حج کے احرام اور عمرہ کے احرام کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ یہ روزے تو اس نے ان کے سبب کے وجود کی وجہ سے رکھے ہیں۔ اور یہ سبب احرام عمرہ کے بعد موجود ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی ذکر کردہ بات یعنی وجود عمرہ ان روزوں کے جواز کا سبب ہوتی تو پھر یہ ضروری ہوتا کہ بقیہ سات روزے بھی سبب کے وجود کی بنا پر جائز ہو جاتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر احرام عمرہ کے بعد ان روزوں کے جواز کے ہمارے قول پر سات روزوں کے جواز کی بات لازم ہو جاتی تو احرام حج کے بعد آپ نے جو ان روزوں کی اجازت دی ہے اس پر بھی یہی بات لازم آتی کیونکہ آپ احرام حج کے بعد تین روزوں کی اجازت دیتے ہیں لیکن سات روزوں کی اجازت نہیں دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ روزے قربانی کا بدل ہیں اور قربانی کی ذبح یوم النحر سے پہلے درست نہیں ہے تو روزہ کس طرح جائز ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یوم النحر سے روزے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور سنت سے یہ ثابت ہو چکا ہے کہ یوم النحر سے قبل قربانی کی ذبح کا جواز ممتنع

ہے۔ ان دونوں میں سے ایک بات بالاتفاق ثابت ہو گئی ہے۔

نیز قول باری (فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ) بھی اس کے ثبوت کی ایک دلیل ہے اور دوسری بات کا ثبوت سنت سے ہو چکا ہے اس لیے عقلی طور سے ان دو باتوں پر اعتراض کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور ایسا اعتراض ساقط الاعتبار ہے۔ نیز ان روزوں کے وقوع میں دو باتوں کے انتظار کی رعایت کی جاتی ہے اول حج کے مہینوں میں حج اور عمرے کے اتمام کی اور دوم اس بات کی کہ اسے کوئی قربانی میسر نہ ہو جسے ذبح کرکے وہ اپنا احرام کھول دے۔

پھر جب یہ دونوں باتیں وجود میں آجائیں تو اس صورت میں صوم تمتع درست ہو جائے گا اور اگر ان میں سے ایک بات بھی وجود میں نہ آئے تو یہ روزے تمتع کے روزے نہیں بن سکیں گے بلکہ نفلی روزے بن جائیں گے۔ رہی قربانی تو اس پر بہت سے افعال مثلاً حلق، میل کچیل دور کرنا اور طواف زیارت مرتب ہوتے ہیں۔ اس لیے اس کی ذبح یوم النحر کے ساتھ مخصوص ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَمَنْ لَّمْ یَجِدْ فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ) اس بنا پر اسے حج پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ) کا درج تین معانی میں ایک معنی ضرور مراد ہوگا یا تو "فِی الْحَجِّ" سے ان افعال میں جو حج میں بنیادی ارکان ہیں کوئی فعل مراد ہے اور جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا نام دیا ہے، وہ فعل وقوف ہے اس لیے کہ حضور کا ارشاد ہے (الحج عرفة حج وقوف عرفہ کا نام ہے) یا "فِی الْحَجِّ" سے مراد یہ ہو کہ "حج کے احرام میں" یا "حج کے مہینوں میں" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) یہ درست نہیں ہے کہ اس سے حج کا وہ فعل مراد لیا جائے جس کے بغیر حج صحیح نہیں ہوتا کیونکہ یہ فعل تو عرفات میں زوال کے بعد وقوف ہے اور اس وقوف کے دوران تین روزے رکھنا امر محال ہے جب کہ یہ بات بھی اپنی جگہ ہے کہ یوم عرفہ سے قبل ان روزوں کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اس لیے یہ وجہ تو باطل ہو گئی اور "فِی الْحَجِّ" کے تین میں سے یہ دو احتمال باقی رہ گئے۔ اول "فِی الْحَجِّ" سے یہ مراد ہو کہ "فی احرام الحج" یعنی حج کے احرام میں یا "فی اشهر الحج" یعنی حج کے مہینوں میں۔ اور ظاہر لفظ اس کا متقاضی ہے کہ ان دونوں میں سے جو صورت بھی پائی جائے اس کے وجود کے ساتھ ہی روزہ رکھنے کا جواز پیدا ہو جائے اس لیے کہ آیت میں موجود لفظ کے ساتھ اس کے جواز کی پوری مطابقت ہے۔

نیز قول باری (فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ) سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ روزے کا جواز اس کے سبب کے وجود کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اس کے وجوب کے ساتھ۔ جب یہ بات اس وقت وجود میں آجاتی ہے جب وہ عمرے کا احرام باندھتا ہے تو ضروری ہے کہ اس کا روزہ رکھنا درست ہو جائے اور اس کا یہ روزہ رکھنا آیت کے خلاف نہ ہو۔

جیسا کہ یہ ارشاد باری ہے (وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِیْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے اس کے ذمہ ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے) زخم کے وجود کی بنا پر مومن غلام کی آزادی کی قتل پر تقدیم کے جواز کو مانع نہیں ہے)

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لازکاۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول کسی مال میں کوئی زکاۃ نہیں جب تک کہ اس پر سال گزر نہ جائے) سبب زکوٰۃ یعنی نصاب کے وجود کی بنا پر وقت سے پہلے زکوٰۃ کی ادائیگی کے جواز کو مانع نہیں ہے۔

اسی طرح قول باری (فَصِیَامُ ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فِی الْحَجِّ) ان روزوں کی تعجیل کے جواز کو مانع نہیں ہے جبکہ ان کے سبب کا وجود ہو جائے جس کی بنا پر حج کے دوران ان روزوں کا رکھنا درست ہوتا ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہمیں ایسا کوئی بدل نظر نہیں آتا جس کی مبدل عنہ (جس چیز کا یہ بدل بن رہا ہے) کے وقت پر تقدیم جائز ہو۔ اور چونکہ روزہ قربانی کا بدل ہے اس بنا پر قربانی پر اس کی تقدیم جائز نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دراصل یہ قرآن کی آیت پر اعتراض ہے اس لیے کہ نص قرآنی نے حج میں یوم النحر سے قبل ان روزوں کی اجازت دے دی ہے۔

نیز اگرچہ یہ درست ہے کہ ہمیں ... کوئی ایسی مثال نہیں ملتی جن میں پورے کا پورا بدل مبدل عنہ کے وقت پر مقدم کر دیا گیا ہو، لیکن یہاں یہ صورت نہیں ہے یہاں تو بدل کا ایک حصہ مبدل عنہ کے وقت پر مقدم کیا گیا ہے یعنی یہاں صرف تین دن کے روزوں کو قربانی پر مقدم کیا گیا ہے باقی رہے سات دن کے روزے جو ان تین روزوں کے ساتھ ہیں، تو انھیں قربانی پر مقدم کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ ارشاد باری ہے (وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ اور سات روزے جب تم واپس ہو)

اس طرح ان دس روزوں میں سے صرف وہی مقدار جائز کی گئی ہے جس کے ذریعے وہ قربانی کا جانور میسر نہ ہونے کی صورت میں دسویں تاریخ کو احرام سے باہر آسکے۔ نیز جب روزہ قربانی کا بدل قرار پایا اور عمرے کی قربانی کا ایجاب عمرے کا احرام باندھ لینے کے بعد درست ہو جاتا ہے

اور اس حیثیت سے اس کے ساتھ تمتع کا حکم متعلق ہو جاتا ہے کہ جب تک وہ قربانی ذبح نہ کرلے
اس وقت تک اسے احرام کھولنے کی ممانعت ہوتی ہے۔

ٹھیک اسی طرح قربانی کے بدل کے طور پر اس کے لیے روزہ بھی رکھنا درست ہونا چاہیے جس
طرح اس جانور کا ہدی تمتع بننا درست ہو گیا تھا۔ ایک اور پہلو سے بھی اس بات پر دلالت ہو رہی ہے
کہ یہ روزہ جو اس نے رکھا ہے صوم تمتع ہے۔ وہ پہلو یہ ہے کہ اگر وہ تمتع کی قربانی مکہ مکرمہ کی طرف
کسی ذریعے سے بھیج دے اور اس کے بعد گھر سے احرام کی نیت سے روانہ ہو جائے تو اس صورت
میں قربانی تک پہنچنے سے پہلے وہ محرم ہو جائے گا۔

یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ اگر قربانی کا جانور کسی طرح بھیج دیا جائے تو اس سوق یعنی
بھیجنے کی وجہ سے اس جانور کا ہدی تمتع ہو جانا درست ہو جائے گا ٹھیک اسی طرح قربانی کا جانور
میسر نہ ہونے کی صورت میں بدل کے طور پر روزہ رکھنا بھی درست ہونا چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا استدلال سے عمرے کا احرام باندھنے سے پہلے جانور کا ہدی
تمتع بننا درست ہو گیا۔ لیکن احرام عمرہ سے پہلے روزہ رکھنا درست نہیں ہوتا اس لیے دونوں صورتوں
میں فرق ہو گیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تمتع کا احرام باندھنے سے قبل اس جانور کو ہدی تمتع
کا حکم لاحق نہیں ہوگا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت حال کے اندر احرام کے حکم پر اس جانور کا
کوئی اثر نہیں ہوتا اور اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوتے ہیں اس لیے اس صورت حال میں احرام
عمرہ سے پہلے روزہ بھی رکھنا درست نہیں ہوتا۔ جب وہ عمرے کا احرام باندھ لیتا ہے تو اب اس
عمرے کی وجہ سے قربانی دینے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یعنی اسے قربانی دیے بغیر احرام سے باہر ہونے
کی ممانعت ہو جاتی ہے۔ اسی بنا پر اس صورت حال میں روزہ رکھنا بھی جائز ہوتا ہے۔

جس طرح کہ اس جانور کا ہدی تمتع بننا درست ہوتا ہے۔ احرام حج پر روزے کی تقدیم کے
جواز پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ متمتع کے لیے سنت طریقہ یہ ہے کہ وہ آٹھویں ذی الحجہ کا حج کا احرام
باندھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو یہی حکم دیا تھا جبکہ انھوں نے عمرے کے ذریعے اپنا
احرام کھول دیا تھا۔ اس صورت میں حج کے احرام سے پہلے روزے گزر چکے ہوتے ہیں۔

متمتع اگر دسویں تاریخ سے پہلے روزہ نہ رکھے تو اس کا کیا حکم ہے؟

قول باری ہے (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ۔ جس شخص کو قربانی میسر نہ ہو تو وہ حج کے زمانے میں تین روزے رکھے) سلف کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جسے قربانی کا جانور بھی میسر نہ ہوا اور اس نے یوم النحر سے قبل تین روزے بھی نہیں رکھے۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت سعید بن جبیرؓ، ابراہیم نخعی اور طاؤس کا قول ہے کہ اب اس کے لیے قربانی دینے کے سوا اور کوئی چارہ نہیں۔ یہی امام ابو حنیفہ، ابو یوسف اور محمد کا بھی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ وہ ایام منیٰ یعنی ایام تشریق میں روزے رکھے گا۔ یہی امام مالک کا قول ہے۔ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ایام تشریق کے بعد وہ روزے رکھے گا۔ امام شافعی بھی اسی کے قائل ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بکثرت روایات کے ذریعے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے یوم الفطر، یوم النحر اور ایام تشریق کے روزوں کی ممانعت کر دی تھی اور فقہاء کا بالاتفاق اس پر عمل بھی ہے۔ کسی انسان کے لیے ان دنوں میں کسی قسم کا روزہ، خواہ وہ فرض ہو یا نفلی، رکھنا جائز نہیں ہے۔

اب جبکہ ہر قسم کے روزے کی جو صوم تمتع کے علاوہ ہو ممانعت ہے تو صوم تمتع کی بھی ممانعت ہو جائے گی اس لیے کہ نہی کا عموم ان روزوں کو بھی شامل ہے۔ نیز جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نہی کی بنا پر یوم النحر کا روزہ جائز نہیں ہے جبکہ یہ دن ایام حج میں شمار ہوتا ہے، تو اسی طرح ایام منیٰ کے روزے بھی درست نہیں ہونے چاہئیں۔

نیز ان دنوں میں رمضان کی قضا بھی نہیں رکھی جا سکتی حالانکہ قول باری ہے (فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) جس میں اطلاق ہے۔ لیکن احادیث میں وارد ممانعت نے آیت کے اطلاق کو ختم کر دیا اور

ان دنوں کے سوا دوسرے دنوں میں قضا رکھنے کی تخصیص کردی تو اس استدلال کی روشنی میں یہ ضروری ہوگیا کہ تمتع کے روزوں کا بھی یہی حکم ہو اور قول باری (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) میں بھی حدیث کی بنا پر تخصیص ہو کر ان دنوں کے علاوہ حج کے دوسرے ایام مراد لیے جائیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ارشاد باری ہے (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اب اگر کوئی شخص ان دنوں میں روزہ رکھ لیتا ہے تو وہ حج میں روزہ رکھنے والا نہیں کہلائے گا اس لیے کہ ان دنوں سے پہلے ہی حج گزر چکا ہے اب اس کے لیے یہ بات جائز نہیں ہوگی کہ وہ ان دنوں میں روزے رکھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اور یہ دن ایام حج میں سے ہیں اس لیے یہ واجب ہوگا کہ ان دنوں اس کا روزہ رکھنا درست ہو۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہوگا۔ اس کے کئی وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان دنوں میں روزہ رکھنے کی ممانعت نے آیت کے اطلاق کو ختم کر دیا ہے اور اس کی تخصیص کردی ہے جس طرح اس ممانعت نے قول باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) کی تخصیص کردی ہے۔

دوم اگر ان دنوں میں یہ روزے اس لیے جائز ہوتے کہ یہ دن ایام حج میں سے ہیں تو پھر یوم النحر کا روزہ زیادہ جائز ہوتا کیونکہ یوم النحر ان دنوں سے بڑھ کر افعال حج کے لیے مخصوص ہے۔

سوم یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کو حج کے لیے خاص کر دیا ہے۔ آپ کا قول ہے (الحج عرفۃ) اس بنا پر قول باری (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس بات کا مقتضی ہے کہ ان تین روزوں میں سے آخری روزہ یوم عرفہ میں رکھا جائے۔

چہارم یہ کہ یہ مروی ہے کہ حج کا سب سے اہم دن یوم عرفہ ہے اور ایک روایت میں ہے کہ یہ یوم النحر ہے۔ دوسری جانب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یوم النحر میں روزہ نہیں رکھا جاتا باوجودیکہ وہ ایام حج میں شامل ہے۔

اس بنا پر وہ ایام جن میں حدیث کی رو سے روزہ رکھنے کی ممانعت ہے اور انھیں ایام حج بھی نہیں کہا گیا ہے وہ اس بات کے زیادہ لائق ہیں کہ ان میں روزہ نہ رکھا جائے۔ نیز یہ بھی حقیقت ہے کہ یوم النحر کے بعد باقی ماندہ ایام میں جو کام رہ جاتا ہے اس کا شمار حج کے توابع میں ہوتا ہے یعنی رمی جمار۔ اور حج کے معاملے میں اس کی کوئی بڑی حیثیت نہیں ہوتی۔

اس بنا پر رمی جمار کے ایام حج کے ایام میں داخل نہیں ہوں گے اور ان دنوں کے روزے

حج کے دنوں کے روزے نہیں کہلائیں گے۔

ایامِ منیٰ کے بعد کے دنوں کے روزوں کو ہمارے اصحاب نے جائز قرار نہیں دیا اس لیے کہ ارشاد باری ہے (فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس آیت میں قربانی کو اصل فرض قرار دیا گیا ہے اور اس فرض کو روزوں میں منتقل کرنے کے لیے ایک صفت "فِي الْحَجِّ" کی قید ہے اور حج گزر چکا ہے اس بنا پر ضروری ہے کہ قربانی واجب ہو جائے۔

جس طرح یہ ارشادِ باری ہے (فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ دو مسلسل مہینوں کا روزہ۔ نیز قولِ باری (فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ، ایک مومن غلام آزاد کرنا) اب یہاں روزوں اور غلام کی آزادی دونوں کا کفارہ بننا اسی وقت درست ہوگا جب وہ مذکورہ شرطوں سے مشروط ہوں گی یعنی روزوں کا دو مہینے مسلسل ہونا اور غلام کا مومن ہونا۔

اگر یہ کہا جائے کہ (فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ ان روزوں کے عمل کو ایک خاص وقت میں واجب کر دیا گیا ہے۔ اس لیے اگر وقت فوت ہو جائے تو اس سے روزے کا عمل ساقط نہیں ہوگا۔

اس کی مثال اس قولِ باری میں ہے (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ غروبِ شمس پر نماز قائم کرو) اور (حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى تمام نمازوں اور درمیانی نماز کی نگہداشت کرو) اور (وَقُرْاٰنَ الْفَجْرِ اور فجر کی تلاوت کی) اور اسی طرح کے وہ تمام فرائض جو اپنے اوقات کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کے اوقات کا فوت ہو جانا ان فرائض کو ساقط نہیں کرتا ہے۔

اس اعتراض کے دو جواب ہیں اول یہ کہ ہر وہ فرض جو کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہے وقت نکل جانے کے ساتھ وہ فرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اب اس کی جگہ کسی اور فرض کی قائم مقامی کے لیے ایک الگ دلیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس دوسرے وقت میں فرض ہونے والی چیز اس سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نہ ہوتا کہ (مَنْ نَامَ عن صلوٰۃ او نسيها فليصلها اذا ذکرھا جس شخص کی نماز سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے رہ جائے وہ اسے اس وقت ادا کرے جب اسے یاد آجائے) تو نمازوں کے فوت ہو جانے کی صورت میں ان کی قضا ہرگز لازم نہ آتی۔ اسی طرح اگر قولِ باری (فَعِدَّةٌ مِّنْ اَيَّامٍ اُخَرَ) نہ ہوتا تو رمضان میں روزے فوت ہو جانے کی صورت میں ان کی قضا ہرگز لازم نہ ہوتی۔

اب جبکہ تین دنوں کے روزے ایک خاص وقت کے ساتھ مخصوص ہیں اور ایک خاص صفت سے متصف ہیں۔ یعنی حج میں ان کی ادائیگی۔ پھر جب اس نے روزے کا عمل مشروط صفت کے ساتھ اور مخصوص وقت میں نہیں کیا تو اب اس کی قضا واجب کرنا اور روزے کے کسی اور عمل کو اس کے قائم مقام بنانا صرف اسی وقت درست ہوگا جبکہ شریعت کی طرف سے اس کی رہنمائی کی گئی ہوگی۔

دوم یہ کہ تین دنوں کے روزے قربانی میسر نہ ہونے کی صورت میں اس کا بدل ہیں لیکن ان کے بدل بننے کی ایک شرط ہے کہ وہ حج میں رکھے جائیں۔ اس بنا پر اس شرط کے بغیر انھیں بدل ثابت کرنا جائز نہیں ہوگا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تیمم کو پانی کا بدل قرار دیا گیا تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں رہا کہ پانی موجود نہ ہونے کی صورت میں ہم مٹی کے سوا کسی اور چیز مثلاً آٹے یا اشنان (ایک قسم کی گھاس جو ہاتھ دھونے کے کام آتی ہے) وغیرہ کو مٹی کے قائم مقام بنا دیں۔

ٹھیک اسی طرح جب روزے کی ایک خاص صفت پر ادائیگی کو قربانی کا بدل قرار دیا گیا تو ہمارے لیے یہ جائز نہیں رہا کہ ہم کوئی اور روزہ اس کے قائم مقام بنا دیں جو اس خاص صفت پر نہ ہو۔ معترض نے فوت شدہ نمازوں کی مثال دی ہے لیکن یہ معلوم ہونا چاہیے کہ فوت شدہ نمازوں کا حکم اس طرح نہیں ہے اس لیے کہ ان نمازوں کے فوت ہونے کی صورت میں ہم نے قضا کو ان کا بدل قرار نہیں دیا بلکہ یہ وہ فروض ہیں جنھیں اصل نمازوں کے فوت ہونے کی صورت میں ہم نے لازم کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے صوم ظہار کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ وہ میاں بیوی کے باہم اختلاط یعنی جماع سے پہلے رکھے جائیں۔ اگر اختلاط ہوگیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ روزے غلام آزاد کرنے کی طرف منتقل ہو جائیں گے اور ان کی بجائے غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا ٹھیک اسی طرح تمتع کے یہ روزے اگرچہ حج کے دنوں کے ساتھ مشروط ہیں لیکن اگر حج کے دنوں میں رکھے نہ جا سکیں تو اس سے ان کا سقوط لازم نہیں آتا اور نہ ہی ان کی بجائے قربانی کی طرف رجوع کرنا واجب ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ صوم ظہار چونکہ اختلاط سے قبل کے ساتھ مشروط ہے اور اختلاط سے نہی جس طرح اختلاط سے قبل قائم ہے اسی طرح اختلاط کے بعد بھی قائم رہتی ہے اس لیے جس صفت کے ساتھ بدل کے عمل کو مشروط کیا گیا ہے یعنی اختلاط کی نہی وہ تو موجود ہے اس لیے روزہ جائز ہوگیا۔

اس کے برعکس حج جس کے ساتھ بدل یعنی روزے کے جواز کو معلق کیا گیا ہے وہ موجود نہیں ہے کیونکہ حج تو گزر چکا ہے اس لیے اس کے گزرنے کے ساتھ روزے کا عمل بھی فوت ہو گیا۔ نیز ظاہر آیت اس بات کی متقاضی ہے کہ اختلاط کے وجود کے ساتھ صوم ظہار ساقط ہو جائے۔ اگر آیت کے علاوہ روزے کے جواز کی ایک اور دلالت موجود نہ ہوتی تو ہم اسے ہرگز جائز قرار نہ دیتے۔

یہ دلالت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ اس روایت کی ہے جس میں آپ نے ظہار کرنے والے کو اختلاط کے بعد بھی اس وقت تک کے لیے ہمبستری کرنے سے روک دیا جب تک وہ کفارہ ادا نہ کر دے۔ بعض کا قول ہے کہ اختلاط کے بعد کفارۂ ظہار واجب نہیں رہتا۔ میرا جہاں تک گمان ہے یہ طاؤس کا قول ہے۔ لیکن درج بالا حدیث سے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اس شخص کے متعلق فقہاء کا اختلاف جو صومِ تمتع شروع کر دے اور اسی دوران اُسے قربانی میسّر آجائے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص صومِ تمتع شروع کرے اور اسی دوران اسے قربانی میسر آجائے یا صومِ تمتع گذارنے کے بعد احرام کھولنے سے پہلے قربانی میسر آجائے تو ان دونوں صورتوں میں اس پر قربانی واجب ہوجائے گی اور قربانی کے سوا اور کوئی چیز جائز نہیں ہوگی۔ یہی ابراہیم نخعی کا بھی قول ہے۔

امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب وہ صومِ تمتع شروع کر دے اور پھر اسے قربانی مل جائے تو روزہ ہی اس کے لیے کافی ہوگا اور اسے قربانی دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ حسن بصری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ عطاء کا قول ہے کہ اگر اس نے ایک دن روزہ رکھ لیا پھر اس کے پاس پیسے آگئے تو وہ قربانی دے گا اور اگر تین دن روزہ رکھنے کے بعد اسے خوشحالی حاصل ہوگئی تو اب قربانی نہیں دے گا بلکہ سات دن کے روزے مکمل کرے گا۔

پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ارشادِ باری ہے (فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ) اس آیت کی روشنی میں جب تک وہ احرام سے باہر نہیں آتا اس وقت تک قربانی کا فرض اس پر قائم رہے گا یا یہ کہ ایام نحر گذر جائیں جو حلق کے لیے مسنون ایام ہیں۔ اس لیے اسے جس وقت بھی قربانی ہاتھ آجائے گی اس پر وہ واجب ہوجائے گی اور اس کا روزہ باطل ہوجائے گا۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ احرام سے نکلنے کے لیے قربانی کی شرط لگائی گئی ہے کیونکہ قربانی کی ذبح سے پہلے اس کا احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری ہے (وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ) اس لیے اگر وہ ابھی احرام سے باہر نہیں آیا ہو اور اسے قربانی مل جائے تو اس پر قربانی واجب ہوجائے گی۔

اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر قربانی واجب کرنے میں یہ فرق نہیں رکھا ہے کہ آیا اس نے

روزہ شروع نہیں کیا ہے یا شروع کر لیا ہے۔ روزہ شروع کرنے سے قبل کی حالت اور شروع کرنے کے بعد کی حالت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔

اس بات پر کہ احرام سے نکلنے کے لیے قربانی کی شرط لگا دی گئی ہے، قول باری (فَاِذَا وَجَبَتۡ جُنُوۡبُهَا فَكُلُوۡا مِنۡهَا وَاَطۡعِمُوا الۡقَانِعَ وَالۡمُعۡتَرَّ، اور جب قربانی کے بعد ان کی پیٹھیں زمین پر ٹک جائیں تو ان سے خود بھی کھاؤ اور ان کو بھی کھلاؤ جو قناعت سے بیٹھے ہیں اور ان کو بھی جو اپنی حاجت پیش کریں) دلالت کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں قربانی ذبح کرنے کے بعد میل کچیل دور کرنے کا حکم دیا۔ جب یہ صورت ہے تو احرام سے نکلنے کے وقوع کا انتظار کرنا واجب ہوگا۔ اب اگر اس نے روزہ رکھ لیا پھر اسے قربانی مل گئی تو نہ اس کا روزہ ٹوٹا اور نہ ہی اس پر قربانی واجب ہوئی۔ کیونکہ وہ سبب موجود ہے جس کی وجہ سے قربانی کی شرط لگائی گئی تھی اور پھر قربانی نہ ہونے کی صورت میں اس سبب کو بدل کی طرف منتقل کر دیا گیا تھا۔

اس کی حیثیت اس تیمم کرنے والے کی طرح ہوگی جسے نماز سے فراغت کے بعد پانی مل گیا ہو یا اس برہنہ کی طرح ہوگی جسے کپڑے مل گئے ہوں یا اس ظہار کرنے والے کی طرح ہوگی جو روزے سے فارغ ہو جائے اور پھر اسے آزاد کرنے کے لیے غلام ہاتھ آ جائے۔ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں اس سے فرض ساقط ہو چکا ہے جس کی بنا پر ادا کیے ہوئے افعال کا حکم منتقض نہیں ہوگا۔ لیکن مذکورہ افعال سے فارغ ہونے سے قبل بدل کے حکم کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر یہ افعال مکمل ہو گئے اور وہ ان سے فارغ ہو گیا تو یہ افعال بدل کی جگہ واقع ہو جائیں گے اور اصل فرض کی طرف سے کفایت کر جائیں گے اور اگر اصل مل جائے قبل اس کے کہ وہ اس فعل سے فارغ ہو جو اس اصل کے لیے شرط کے طور پر تھا تو اس کا حکم منتقض ہو کر اصل فرض کی طرف لوٹ آئے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک شخص کے نماز میں دخول کی نگہداشت کی جائے گی اور نماز کے آخر تک پہنچنے کا انتظار کیا جائے گا کیونکہ جو چیز نماز کے آخری حصے کو فاسد کر دے گی وہ اس کے اوّل حصے کو بھی فاسد کر دے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ تیمم کر کے نماز میں داخل ہونے کی صورت میں تیمم کے حکم کی نگہداشت کرتے ہوئے نماز کے آخر تک پہنچنے کا انتظار کیا جائے۔ اسی طرح ظہار کے روزے میں جب ظہار کرنے والا یہ روزے شروع کر لے تو آخر تک اس کی نگہداشت کرتے ہوئے انتظار کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے بیچ میں ایک دن بھی روزہ نہ رکھا تو سارے روزے برباد ہو

جائیں گے اور اصل فرض کی طرف واپسی ہوجائے گی۔ اسی طرح اگر روزے رکھنے کے دوران اسے آزاد کرنے کے لیے غلام مل جائے تو یہ ضروری ہوگا کہ اس کے ظہار کے روزے ختم ہوجائیں اور اصل فرض کی طرف واپسی ہوجائے جیساکہ کوئی شخص تیمم کرلے لیکن ابھی نماز شروع نہ کی ہو کہ اسے پانی مل جائے تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ تیمم کے وقوع کی اس شرط پر رعایت کی گئی تھی کہ فرض ادا کرنے تک اسے پانی نہ ملے۔

ہم سے اختلافِ رائے رکھنے والے بعض حضرات کا خیال ہے کہ جب کوئی شخص ظہار کے روزے رکھنے شروع کردے تو اس سے غلام آزاد کرنے کی فرضیت ساقط ہوجائے گی کیونکہ ادا کیا ہوا حصہ درست ہوچکا ہے۔ اسی طرح تیمم کرکے نماز شروع کرنے والے سے پانی کے ذریعے اس نماز کے لیے طہارت حاصل کرنے کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے۔

اس طرح صوم تمتع شروع کرنے والے سے قربانی کی فرضیت ساقط ہوجاتی ہے کیونکہ اس میں سے ادا کیا ہوا حصہ درست ہوچکا ہے اور اس کی درستی کا حکم دراصل اصل فرضیت کا اسقاط ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تیمم کرنے والے کی یہ کیفیت نہیں ہوتی ہے اگر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے پانی مل جائے۔ اس لیے کہ تیمم فی نفسہٖ مفروض نہیں ہے وہ تو صرف نماز کی خاطر فرض کیا گیا ہے۔ اس لیے اس کی نگہداشت کی جائے گی۔ پھر نماز شروع کرنے سے پہلے جس وقت اسے پانی مل جائے گا تو اس کا تیمم باطل ہوجائے گا اور نماز میں داخل ہونے کے بعد تیمم کے لیے جو حکم ہے وہی حکم روزے میں داخل ہونے کے بعد روزے کا بھی ہوگا۔

ان لوگوں کا یہ استدلال بہت ہی کھوکھلا ہے اور اس کا غلط ہونا واضح ہے اس لیے کہ صوم تمتع یا صوم ظہار یا نماز میں داخل ہونے کے ساتھ فرضیت ساقط نہیں ہوئی بلکہ اس کے دخول کی نگہداشت کی جائے گی اور اس کا حکم اس کے آخر تک پہنچنے پر موقوف رہے گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جب ایسا نمازی باقی ماندہ نماز فاسد کر بیٹھے گا تو ماقبل کا حصہ بھی فاسد ہوجائے گا اسی طرح اگر ظہار کا روزہ رکھنے والا باقی ماندہ روزوں کو فاسد کردے گا تو ماقبل کے روزے بھی فاسد ہوجائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے صوم تمتع شروع کیا اور پہلے ہی دن اسے فاسد کردیا تو صوم تمتع فاسد ہوجائے گا۔ اگر اسے قربانی مل جائے تو بالاتفاق اسے روزہ رکھنا جائز نہیں ہوگا۔

مخالفین کا یہ قول کہ "جب ہم نے بدل کے ادا شدہ حصے کی صحت کا حکم لگادیا تو اس سے اصل کی فرضیت ساقط ہوگئی" ایک غلط بات ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس کی صحت کا حکم واقع نہیں ہوا بلکہ اس

کا حکم یہ ہے کہ اس کے آخر کا انتظار کیا جائے اگر بدل مکمل ہو جائے اور اس کے ساتھ اصل کی فرضیت بھی نہ پائی جائے تو پھر اس کا حکم ثابت ہو جائے گا یعنی اس کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا اور اگر بدل کے اتمام سے پہلے اصل مل جائے تو اس کا حکم باطل ہو جائے گا اور حکم اصل کی فرضیت کی طرف لوٹ آئے گا۔

اب چونکہ تیمم کرنے والے کا حکم یہ ہے کہ اس کے حکم کا انتظار کیا جائے یہاں تک کہ وہ نماز میں داخل ہو جائے اس لیے یہ ضروری ہے کہ نماز میں داخل ہونے کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہو۔ اس لیے کہ تیمم کے ساتھ پڑھی جانے والی نماز سے فراغت کا انتظار کیا جائے گا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ نماز میں داخل ہونے سے پہلے پانی مل جانے اور داخل ہونے کے بعد پانی مل جانے کے لحاظ سے اس کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو۔

اسی طرح صوم تمتع اور صوم ظہار کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ اس نابالغ لڑکی کے متعلق جس کے ساتھ ہم بستری کی جا چکی ہو سب کا یہ قول ہے کہ جب شوہر اسے طلاق دے دے تو اس کی عدت مہینوں کے حساب سے ہوگی اور یہ کہ عدم حیض کی صورت میں اس کے حکم میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں پڑے گا کہ مہینوں کے حساب کے وجوب کے بعد اس کی عدت حیض کے حساب کی طرف منتقل نہیں ہوگی خواہ طلاق سے پہلے حیض آجائے یا طلاق کے بعد

اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کے متعلق جبکہ اس کے مسح کا وقت ختم ہو جائے اور وہ اس حالت میں نماز کے اندر ہو یا نماز سے پہلے ایسا ہو جائے، سب کا یہی قول ہے۔ نماز کے درست نہ ہونے اور دونوں پاؤں دھونے کے لزوم کے لحاظ سے ان دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہے۔

امام شافعی نے مستحاضہ کے متعلق بھی یہی کہا ہے جبکہ اس کا استحاضہ ایسی حالت میں ختم ہو جائے کہ وہ نماز میں ہو یا نماز سے قبل ایسا ہو جائے۔ نماز کی ممانعت اور طہارت کی تجدید کے بعد ہی اس کے جواز کے لحاظ سے دونوں حالتوں کا حکم یکساں ہے۔

امام مالک کے بعض اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی عورت کو اس کا شوہر طلاق رجعی دے دے پھر اس کی وفات ہو جائے تو وہ عورت عدت طلاق کی بجائے عدتِ وفات گذارے گی اس لیے کہ وہ شوہر کی وفات کے وقت طلاق رجعی کی بنا پر بیوی کے حکم میں تھی۔

ان کا یہ بھی قول ہے اگر کسی کی زوجیت میں لونڈی ہو اور وہ اسے طلاق دے دے تو اس پر لونڈی کی عدت واجب ہوگی اگر عدت کے دوران اسے آزاد کر دیا جائے تو اس کی عدت آزاد

عورت کی عدت کی طرف منتقل نہیں گی اگرچہ اس کا شوہر اس سے رجوع کا حق رکھتا بھی ہو۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں کوئی ایسی بات نہیں پیدا ہوئی جس کی وجہ سے اس پر عدت واجب ہو جائے کیونکہ آزادی کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی بخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں موت کا حادثہ پیش آ گیا تھا اور موت عدت کو لازم کر دیتی ہے۔

اس استدلال کی بنا پر امام مالک کے اصحاب پر یہ لازم آتا ہے کہ نابالغ کی عدت بھی جبکہ اسے حیض آ جائے حیض کے حساب کی طرف منتقل نہ ہو اس لیے کہ کوئی ایسی بات پیدا نہیں ہوئی جو عدت کو واجب کرنے والی ہو، جو بات پیدا ہوئی وہ حیض کا آنا ہے اور حیض کے آنے سے کوئی عدت واجب نہیں ہوتی۔ جس طرح کہ عتق کی وجہ سے عدت واجب نہیں ہوتی۔ ان کا استدلال اسی بات کا تقاضا کرتا ہے۔

قول باری (وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ، اور سات روزے جب تم واپس ہو جاؤ) میں یہ بھی احتمال ہے کہ تم منیٰ سے واپس ہو جاؤ اور یہ بھی کہ گھروں کو واپسی ہو جائے۔ لیکن یہاں منیٰ سے رجوع مراد ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایام تشریق میں روزے پر پابندی لگائی اور واپسی کے بعد سات روزوں کی اجازت دے دی، اس لیے بہتر یہ ہے کہ اس سے مراد وہ وقت ہو جس میں پابندی کے بعد روزہ رکھنے کی اجازت دی گئی ہے اور وہ وقت ایام تشریق کے گذر جانے کے بعد کا ہے۔

قول باری ہے (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ، یہ پورے دس روزے ہوئے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس کی تفسیر میں کئی اقوال ہیں۔ اول یہ کہ استحقاق ثواب کے لحاظ سے یہ پورے دس روزے قربانی کے جانور کے قائم مقام ہیں۔ یہ اس لیے کہ ابتدائی تین روزے سات روزوں کی تکمیل سے قبل ہی یوم النحر میں احرام کھول دینے کے جواز کے لحاظ سے قربانی کے جانور کے قائم مقام ہو گئے تھے۔

اب کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر سکتا تھا کہ استکمال ثواب کے لحاظ سے یہی تین روزے قربانی کے جانور کے قائم مقام ہو چکے ہیں۔ اس بنا پر اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتا دیا کہ استحقاق ثواب کے لحاظ سے یہ پورے دس روزے ہی قربانی کے جانور کے قائم مقام ہوں گے۔ رہے ابتدائی تین روزے تو ان کے حکم کا تعلق صرف احرام کھولنے کے جواز تک تھا۔

اس طرز بیان کے عظیم فوائد ہیں۔ اول یہ کہ اس میں بقیہ سات روزے رکھنے کی پوری ترغیب ہے۔ دوم یہ کہ واپسی کے بعد انہیں جلد از جلد رکھ لینے کا حکم ہے تاکہ قربانی کے جانور کا ثواب پوری طرح حاصل ہو جائے۔

اس فقرے کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ اس کے ذریعے تخییر کے احتمال کا ازالہ کر دیا گیا ہے اور یہ بتا دیا گیا ہے کہ (وَسَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ) میں حرف واؤ حرف اَوْ کے معنی میں نہیں ہے کیونکہ حرف واؤ بعض مواقع پر حرف اَوْ کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ) فرما کر اس احتمال کا ازالہ کر دیا۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اس فقرے کا مطلب مخاطب کے ذہن میں دس کے عدد کے تصور کو پوری طرح بٹھا دینا ہے نیز اس سے اس بات پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ عدد میں انقطاعِ تفصیل ہوتا ہے یعنی عدد اپنے معدود کو متعین طور پر بتا دیتا ہے اور اس میں مزید تفصیل کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح کہ فرزدق کا شعر ہے۔

ثلاث واثنتين فهن خمس ‎ ‎ ‎ ‎ وسادسة تميل الى شمام

تین اونٹنیاں اور دو اونٹنیاں کل ملا کر پانچ ہوئیں۔ اور چھٹی کا میلان شمام کی طرف ہے۔

امام شافعی نے اس فقرے کو بیان کی ایک قسم قرار دیا ہے اور یہ کہا ہے کہ یہ اوّل درجے کا بیان ہے حالانکہ کسی اہلِ علم نے اسے بیان کے اقسام میں شمار نہیں کیا ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری میں ثلاثۃ اور سبعۃ کسی بیان کے محتاج نہیں ہیں اور اس بارے میں کسی کو کوئی اشکال بھی پیش نہیں آ سکتا۔ اس لیے اسے بیان کی ایک قسم قرار دینے والا اپنے قول میں غفلت کا شکار ہو گیا ہے۔

قولِ باری ہے (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ، حج کے مہینے سب کو معلوم ہیں) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کا حج کے مہینوں میں اختلاف ہے کہ وہ کون کون سے مہینے ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ حضرت ابن عمرؓ، حسن بصری، عطاء بن ابی رباح اور مجاہد کا قول ہے کہ یہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے پہلے دس دن ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ یہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی ایک روایت یہی ہے، اسی طرح کی روایت عطاء اور مجاہد سے بھی ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ درج بالا دونوں اقوال میں حقیقت کے لحاظ سے کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ جو لوگ ذی الحج کو اشہرِ حج کہتے ہیں۔

ان کے نزدیک بھی ذی الحجہ کا بعض حصہ مراد ہے اس لیے کہ حج لازمی طور پر اس کے بعض حصے میں ہوتا ہے پورے مہینے میں نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایک متفقہ مسئلہ ہے کہ ایام منیٰ کے بعد حج کے مناسک میں سے کچھ بھی باقی نہیں رہتا۔ اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک پورا مہینہ مراد ہے۔

اس کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ تین مہینے جب حج کے ہو جائیں گے تو ان کے نزدیک عمرہ کی ادائیگی کے لیے پسندیدہ بات یہ ہو گی کہ عمرہ ان تین مہینوں کے علاوہ اور مہینوں میں کیا جائے جس طرح کہ حضرت عمرؓ اور دوسرے صحابۂ کرام سے یہ منقول ہے کہ ان کے نزدیک اشہرِ حج کے سوا اور مہینوں میں عمرہ کرنا مستحب تھا یہ بات ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

حسن بن ابی مالک نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ اشہرِ حج شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کی دس راتیں ہیں کیونکہ جس شخص کو وقوفِ عرفہ حاصل نہ ہو یہاں تک کہ یوم النحر کا سورج طلوع ہو جائے تو اس کا حج فوت ہو جائے گا۔

اہلِ لغت کے درمیان اس بات کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اشہرِ حج سے دو مہینے اور تیسرے مہینے کا بعض حصہ مراد لیا جائے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ "ایامِ منیٰ تین ہیں" حالانکہ یہ دو دن اور تیسرے دن کا بعض حصہ ہے۔

اسی طرح جب کوئی یہ کہتا ہے کہ "حججت عام کذا" (میں نے فلاں سال حج کیا) تو اس سے مراد سال کا بعض مراد ہوتا ہے اس لیے کہ حج سال کے بعض حصے میں ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ محاورہ "لقیت فلانا سنۃ کذا" (میں نے فلاں شخص کو فلاں سال دیکھا تھا) یعنی فلاں سال کے بعض حصے میں دیکھا تھا۔

اسی طرح (یوم الجمعۃ) کہہ کر جمعہ کے دن کا بعض حصہ مراد ہوتا ہے۔ یہ بات خطاب کے مفہوم کا جز ہے کہ جب کوئی کام سارے وقت کا احاطہ نہ کر سکتا ہو تو عقلی طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس کا بعض حصہ مراد ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جو لوگ اشہرِ حج کے سلسلے میں شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے قائل ہیں ان کے قول کی ایک وجہ یہ بھی ہے۔ یہ وجہ بہت مشہور اور درست ہے اور اس میں اشہرِ معلومات کے متعلق دونوں اختلافی اقوال کے آجانے کی بھی گنجائش ہے۔ وہ وجہ یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں عرب کے لوگ نسی کرتے تھے یعنی سال کے مہینوں کو آگے پیچھے کر لیا کرتے تھے۔

چنانچہ وہ صفر کو محرم بنا لیتے اور محرم کے مہینے کو جنگ وجدل اور لوٹ مار کے لیے حلال قرار دے دیتے جس طرح ان کے مفادات کا تقاضا ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے نسی کی اس رسم کو باطل کر کے حج کا وقت اسی طریقے پر مقرر کر دیا جس پر ابتدا میں یہ تھا جب اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو پیدا فرمایا تھا جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے موقعہ پر فرمایا تھا (الا ان الزمان قد استدار

کھیئتہ یوم خلق اللہ السماوات والارض السنۃ اثنا عشر شھرًا منھا اربعۃ حرم شوال وذوالقعدۃ وذوالحجۃ ورجب مضر الذی بین جمادی وشعبان، اے لوگو! آگاہ رہو کہ زمانہ گھوم کر اپنی اصلی حالت پر آگیا ہے جو اس دن تھا جس دن اللہ تعالیٰ نے زمین و آسمان کو پیدا فرمایا تھا۔

سال کے بارہ مہینے ہیں جن میں چار حرمت کے مہینے ہیں یعنی شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ اور قبیلۂ مضر کے رجب کا مہینہ جو جمادی الاخری اور شعبان کے درمیان ہے) اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ)۔

اس سے مراد وہ مہینے ہیں جن میں حج کا وقت مقرر ہو گیا ہے۔ نہ کہ وہ مہینے جن پر زمانۂ جاہلیت کے لوگ قائم تھے۔ اور مہینوں کو آگے پیچھے کر کے حج میں تقدیم وتاخیر کر دیتے تھے۔ ان کے نزدیک حج کا وقت اشہر حج کے ساتھ معلق ہوتا تھا لیکن یہ تین مہینے ایسے تھے کہ ان میں آنے جانے والوں کو یہ لوگ کچھ نہ کہتے اور ان کے لیے امن کی فضا قائم کرتے

اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کا ذکر کر کے یہ بتا دیا کہ اب حج کا معاملہ ایک مقام پر مستقر ہو گیا ہے نیز اللہ تعالیٰ نے ان مہینوں کو دوسرے مہینوں سے بدلنے اور انہیں آگے پیچھے کرنے پر بھی پابندی لگا دی۔

اس میں ایک وجہ اور بھی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جب "تمتع بالعمرۃ الی الحج" کا پہلے ذکر کیا اور تمتع کی اجازت دے دی اور عربوں کے اس اعتقاد کو باطل قرار دے دیا کہ ان مہینوں میں عمرہ کرنے پر پابندی ہے تو پھر فرمایا:

(اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) اور اس سے یہ بتا دیا کہ وہ مہینے جن میں "تمتع بالعمرۃ الی الحج" درست ہے اور جن میں اس تمتع کا حکم ثابت ہو گیا ہے وہ یہی مہینے ہیں اور جس شخص نے ان مہینوں کے علاوہ دوسرے مہینوں میں عمرہ کیا اور پھر حج کر لیا اس پر تمتع کا حکم عائد نہیں ہو گا۔ واللہ اعلم!

اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینا

ابوبکر جصاص کہتے ہیں اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینے میں سلف کا اختلاف ہے۔ مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ پورِ حج کی سنت یہ ہے کہ اشہرِ حج سے پہلے احرام نہ باندھا جائے "۔ اسی طرح ابوالزبیرؒ نے حضرت جابرؓ سے نقل کیا ہے "کہ انسان اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام نہ باندھے "۔

اسی قسم کی روایت طاؤس، عطاء، مجاہد، عمرو بن میمون اور عکرمہ سے بھی ہے۔ عطا بن ابی رباح کا قول ہے کہ جس شخص نے اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا اسے چاہیئے کہ اسے عمرہ میں تبدیل کر دے "۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ قولِ باری (وَاَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ) کی روشنی میں حج اور عمرے کے اتمام کی صورت یہ ہے کہ تم اپنے گھر سے ان دونوں کے لیے احرام باندھو "۔

آپ نے اس میں فرق نہیں کیا کہ اس شخص کے گھر سے مکہ مکرمہ تک کی مسافت بہت زیادہ یا کم ہو۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ آپ اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لینے کے جواز کے قائل تھے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مقسم کی جو روایت ہے اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک ایسا کرنا کوئی حتمی امر نہیں ہے۔

ابراہیم نخعی اور ابونعیم سے اس کے جواز کی روایت نقل کی گئی ہے اور یہی ہمارے تمام اصحاب کا مسلک ہے، امام مالک، سفیان ثوری اور لیث بن سعد کا بھی یہی قول ہے حسن بن صالح بن حی نے کہا ہے کہ اگر اشہرِ حج سے قبل حج کا احرام باندھ لے تو اسے عمرہ میں تبدیل کر دے۔ اگر عمرہ میں تبدیل کرنے سے پہلے حج کے مہینے شروع ہو جائیں تو پھر اسی احرام سے حج کر لے یہ اس کے لیے جائز ہو جائے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اسے عمرہ میں تبدیل کر دے "۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اس نے حج

کے مہینوں سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا تو یہ عمرے کا احرام ہو جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ قول باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّةِ، قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) میں اس کے جواز پر دلالت موجود ہے۔ کیونکہ اس میں یہ عموم موجود ہے کہ تمام "اہلّہ" حج کے لیے وقت بن جائیں اور جب یہ معلوم ہے کہ یہ اہلّہ حج کے افعال کے نظام الاوقات نہیں ہیں تو اب ضروری ہو گیا کہ لفظ کو حج کے احرام کے معنوں میں استعمال کیا جائے۔ جو اس بات کا متقاضی ہے کہ تمام اہلّہ میں حج کا احرام باندھنا جائز ہے اور کسی ایک یا چند اہلّہ پر انحصار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہلّہ کو لوگوں کے لیے مواقیت یعنی تاریخوں کی تعیین کی علامتیں بنا کر ان کا عموم مراد لیا ہے۔ اور اس نے ان میں سے بعض کو چھوڑ کر بعض کا ارادہ نہیں کیا ہے۔

اس بنا پر جہاں لفظ میں لوگوں کے لیے تاریخوں کی تعیین کی علامتیں بننے کے معنی کی گنجائش ہے۔ وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ حج کے سلسلے میں بھی یہی معنی لیے جائیں۔ اس لیے کہ یہ دونوں معنی ایک ہی لفظ کے تحت لیے جا رہے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب اہلّہ کو حج کے لیے مواقیت ٹھہرایا گیا اور حج حقیقت میں وہ افعال ہیں جو احرام کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں اور احرام حج نہیں ہوتا اس لیے ضروری ہے کہ حج کو اپنے حقیقی معنوں میں استعمال کیا جائے۔ اس لیے حج کے لیے موافیت بننے والے اہلّہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہوں گے۔ اس لیے کہ ان ہی مہینوں میں افعال حج درست ہوتے ہیں۔ کیونکہ اگر کسی نے اشہر حج سے پہلے طواف اور سعی کر لی تو سب کے نزدیک یہ درست نہیں ہو گی۔ اس بنا پر لفظ حج اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ استدلال غلط ہے کیونکہ اس کی بنا پر سرے سے ہی اہلّہ کے لفظ کو نظر انداز کر دینا لازم آتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّةِ، قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) تقاضا کرتا ہے کہ اہلّہ ہی حج کے میقات ہوں اور حج کے بنیادی ارکان تین ہیں۔ احرام، وقوف عرفہ اور طواف زیارت اور یہ بات معلوم ہے کہ اہلّہ وقوف عرفہ کے لیے میقات نہیں ہیں اور نہ ہی طواف زیارت کے لیے کیونکہ یہ دونوں افعال پہلی تاریخ کے چاند یعنی ہلال کے وقت سر انجام نہیں دیئے جاتے۔ اس لیے اب یہ اہلّہ صرف احرام کے لیے میقات بن سکتے ہیں حج کے بقیہ فرضوں کے لیے نہیں بن سکتے۔

اگر ہم اس کا وہ مفہوم لیں جو معترض نے بیان کیا ہے تو اس کی وجہ سے کوئی بھی فرض اہلّہ سے متعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی اہلّہ ان فرضوں کے لیے میقات بن سکیں گے جس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ اہلّہ کا ذکر اور اس کا فائدہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ وقوفِ عرفہ کے وقت کی معرفت تو ہلال کے ذریعے ہوتی ہے۔ اس لیے ہلال کو حج کے لیئے میقات کہنا درست ہے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے جس طرح معترض نے گمان کیا ہے۔ اس لیے کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ ہلال کا ایک مقررہ وقت ہوتا ہے اور وقت کے گذر جانے کے بعد وہ ہلال نہیں کہلاتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ وقوفِ عرفہ کی رات کے چاند کو ہلال نہیں کہا جاتا اور اللہ تعالیٰ نے تو خود ہلال کو حج کے لیئے میقات بنایا ہے اور معترض غیر ہلال یعنی چاند کو میقات بنا رہا ہے۔ اس صورت میں لفظ کے حکم اور اس کی دلالت کو ساقط کر دینا لازم آتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی مہینے کے ہلال کو قرض کی ادائیگی کا وقت بنا دیا جائے تو اس صورت میں اس مہینے کی پہلی تاریخ کا چاند مطالبہ کے حق کے ثبوت اور اس کی ادائیگی کے وجوب کے لیئے وقت بن جائے گا نہ کہ اس کے بعد کے ایام اسی طرح اجارہ کے عقود جب ہلال کے حساب سے بروئے کار لائے جائیں گے تو ان میں رؤیت ہلال کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ بات لفظ ہلال سے سمجھ میں آجاتی ہے اور کسی ذی فہم کو اس میں اشکال پیدا نہیں ہوتا۔

رہا معترض کا یہ قول کہ حج ان افعال کا نام ہے جو احرام کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں اور احرام کو حج نہیں کہا جاتا تو اس میں اصل بات یہ ہے کہ احرام چونکہ ان افعال کا سبب بنتا ہے اور ان کی ادائیگی احرام کے بغیر درست نہیں ہوتی اس لیے یہ درست ہے کہ احرام کو حج کا نام دیا جائے جیسا کہ ہم اس کتاب کے شروع میں بیان کر آئے ہیں کہ ایک چیز کو اس کے غیر کا نام دیا جاتا ہے جب وہ غیر اس چیز کا سبب یا قریب ہوتا ہے۔ اسی بنا پر احرام کو حج کا نام دیا گیا ہے۔

نیز ارشادِ باری (قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) میں لفظ احرام کو پوشیدہ ماننا جائز ہے جس سے آیت کا مفہوم یہ ہوگا " قل ھی مواقیت للناس والاحرام الحج " اسی طرح ارشادِ باری (وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ) کے معنی ہیں " وَاسْئَلْ اَهْلَ الْقَرْيَةِ " یا (وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقٰى) کے معنی ہیں " وَلٰكِنَّ البر من اتقی "۔

ان مثالوں کے پیشِ نظر لفظ احرام کا استعمال اسی طریقے پر کرنا ضروری ہے تاکہ اہلّہ کو حج کے

مواقیت قرار دینے میں لفظ کے حکم کا اثبات درست ہو جائے۔ نیز لغت میں چونکہ حج نام ہے قصد کا اگرچہ شریعت میں اس کے ساتھ بہت سے افعال متعلق ہیں جن پر اس کا اطلاق درست ہے۔

اس بنا پر احرام کو حج کا نام دینے میں کوئی امتناع نہیں ہے۔ اس لیے کہ قصد کی ابتدا میں جس حکم کا تعلق ہوتا ہے وہ احرام ہی ہوتا ہے۔ اور احرام سے پہلے اس قصد کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بالکل جائز ہے کہ اس بنا پر احرام کو حج کا نام دیا جائے۔ کیونکہ احرام ہی سے حج کی ابتدا ہوتی ہے۔

اس لیے قولِ باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَھِلَّۃِ قُلْ ھِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) میں اگر ہم لفظ کو اس کے ظاہر پر رہنے دیں تو لفظِ حج احرام اور حج کے دوسرے افعال و مناسک سب پر مشتمل ہوگا۔ پھر جب حج کے دوسرے افعال اوقات محصورہ کے ساتھ خاص ہیں۔ ہم نے لفظ کے پورے مفہوم سے ان افعال کی تخصیص کر دی اور حج کے لفظ کا حکم احرام میں باقی رہ گیا۔ شاعر کا یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ لغت میں حج کے معنی قصد کے ہیں۔ شعر ہے۔

ع یحج ماموسة فی قعرها لجف

وہ ایسے کنویں کا قصد کرتا ہے جس کی گہرائی میں پانی نے اس کی تہہ کو گرا دیا ہے یعنی وہ کنویں کا قصد کرتا ہے تاکہ اس کی گہرائی کا اندازہ کر سکے۔

اب چونکہ قصد کے ساتھ بہت سے ایسے افعال کا بھی تعلق ہوتا ہے جو قصد اور ارادے کے مستحق نہیں ہوتے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان افعال کی بنا پر حج کے شرعی معانی سے قصد کے مفہوم کو ساقط کر دیا گیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ لغت کے اعتبار سے صوم امساک کے لیے اسم ہے اور شریعت میں اس کا اطلاق کچھ اور معانی پر بھی ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود روزے کی درستی کے لیے امساک کے معنی کا اعتبار ساقط نہیں ہوا۔ اسی طرح اعتکاف لبث یعنی ٹھہرے رہنے کو کہتے ہیں لیکن شریعت میں اس کا اطلاق لبث کے معانی کے ساتھ ساتھ کچھ دوسرے معانی پر بھی ہوتا ہے۔

اب اس اسم کا وہ معنی جس کے لیے یہ اسم وضع کیا گیا ہے اس کا ہمیشہ اعتبار کیا جائے گا۔ اگرچہ اس کے ساتھ شریعت میں کچھ دوسرے معانی بھی لاحق ہو گئے ہیں جن کے وجود کے بغیر اس اسم کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

اسی طرح حج ہے جو لغت میں قصد کے لیے اسم ہے۔ پھر اس قصد کے حکم کا احرام کے ساتھ تعلق

ہو گیا۔ اور احرام سے قبل کے قصد کا کسی حکم سے تعلق نہیں ہوا تو اب یہ بات درست ہو گئی کہ احرام اس اسم کا مسمّٰی بن جائے جس طرح طواف اور وقوف عرفہ اور مناسک سے متعلقہ افعال اس کے مسمّٰی ہیں۔ اس لیے عموم کے پیش نظر یہ ضروری ہو گیا کہ تمام اہلّہ احرام کے میقات بن جائیں۔

نیز عموم کا تقاضا یہ بھی تھا کہ تمام اہلّہ حج کے تمام افعال کے لیے میقات قرار دیے جائیں لیکن اوقات محصورہ کے ساتھ ان افعال کی تخصیص پر دلالت موجود ہونے کی بنا پر ایسا نہیں ہو سکا۔

اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنے کے جواز کی ایک اور دلیل قول باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) ہے۔ سابقہ سطور میں ہم نے اشہر حج کے متعلق سلف کے اقوال کا جائزہ لیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ بعض کے نزدیک یہ شوال، ذی قعدہ، ذی الحجہ کے دس دن ہیں اور بعض کے نزدیک یہ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ ہیں۔ گویا سلف کا اس پر اتفاق ہے کہ یوم النحر اشہر حج میں داخل ہے۔

اس لیے (اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کے عموم کے پیش نظر یہ کہنا درست ہو گا کہ حج کا احرام یوم النحر کو بھی باندھنا جائز ہے۔ جب حج کا احرام یوم النحر کو باندھنا جائز ہے تو سارے سال کے دوران باندھنا بھی جائز ہو گا کیونکہ کسی نے بھی یوم النحر کو اس کے جواز اور سارے سال کے دوران اس کے جواز کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جن لوگوں نے ذی الحجہ کے دس دنوں کو اشہر حج میں شمار کیا ہے انہوں نے اس سے دس راتیں مراد لی ہیں اور یوم النحر کو ان میں شامل نہیں کیا ہے اس لیے کہ یوم النحر کو طلوع فجر کے ساتھ حج فوت ہو جاتا ہے۔ اس لیے یوم النحر ان میں شامل نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جن لوگوں نے ذی الحجہ کے عشرے کو اشہر حج میں شامل کیا ہے۔ اگر اس سے ان کی مراد ذی الحجہ کی دس راتیں ہوں تو راتوں کا ذکر ان دنوں کی شمولیت کا بھی تقاضا کرتا ہے جو ان راتوں کے مقابلے میں ہوں گے۔

جیسا کہ ایک مقام پر قول باری ہے (ثَلٰثَ لَیَالٍ سَوِیًّا) ان سے مراد ایام ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ بعینہٖ یہی واقعہ بیان کرتے ہوئے ایک دوسرے مقام پر ارشاد باری ہے (ثَلٰثَةَ اَیَّامٍ اِلَّا رَمْزًا)۔

اسی طرح قول باری ہے (وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَّتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَّعَشْرًا، تم میں سے جو لوگ وفات پا جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے آپ کو چار مہینے دس دنوں تک انتظار میں رکھیں گی) یہ انتظار چار مہینے دس دنوں کا ہو گا۔

حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن شدادؓ اور حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰؓ کے علاوہ دوسرے

کئی صحابہ سے یہ مروی ہے کہ "یوم الحج الاکبر" یوم النحر ہے اور یہ بات تو بالکل محال ہے کہ یوم النحر تو "یوم الحج الاکبر" ہو اور وہ اشہر حج میں داخل نہ ہو۔

علاوہ ازیں آیت (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ تینوں مہینے اس میں شامل ہوں اور کسی دلالت کے بغیر ان کا کوئی حصہ خارج نہ ہو۔

اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یوم النحر اشہر حج میں شامل ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس میں اپنے اس قول (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کے ذریعے احرام کی اجازت دے دی ہے۔ اس لیے یہ واجب ہوگیا کہ اس میں احرام کی ابتدا درست ہو جائے اور جب اس میں درست ہو جائے تو بالاتفاق پورے سال میں بھی درست ہو جائے۔

اس آیت میں اشہر حج کے دخول سے پہلے حج کے احرام کے جواز پر ایک اور وجہ سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ خطاب کے سیاق میں قولِ باری ہے (فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الْحَجَّ ، پس جس نے ان مہینوں میں حج فرض کرلیا) ان مہینوں میں حج فرض کرنے کا مطلب ان میں حج کو واجب کرنا ہے۔ اس لیے کہ حج کے تمام افعال حج کے ذریعے واجب ہوتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرض کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا بلکہ فعل کے لیے وقت مقرر کیا۔ اس لیے کہ اس مقام پر جس فرض کا ذکر ہے وہ لامحالہ حج کے سوا کچھ اور ہے جس کے ساتھ حج کو متعلق کیا جاتا ہے جب بات یہ ہے تو یہ وقت مناسک کے انجام دینے کا وقت ہوگا اور اللہ تعالیٰ نے اس پر ان مناسک کو انجام دینا ایک غیر موقت فرض کے ذریعے لازم کر دیا تو اس سے یہ ضروری ہوگیا کہ اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہو جس کی وجہ سے مناسک کو انجام دینا واجب ہو جائے۔

ہم نے درج بالا سطور میں جو استدلال کیا ہے۔ اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ ایک شخص اگر اشہر حج سے پہلے نذر کے حج کی ابتدا کر لے تو اس کا یہ عمل درست ہوگا۔ اور یہی بات اس کے مشروط وقت میں حج کو واجب کرنے والی بن جائے گی اگرچہ اس نے اس کا ایجاب اس کے وقت سے پہلے کیا تھا۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ "اللہ کے لیے میں صبح روزہ رکھنے کی نذر مانتا ہوں" تو اس کا یہ قول اسی وقت صبح کے روزے کا، صبح کے وجود سے پہلے موجب ہو جائے گا۔ اسی طرح یہ بھی کہنا جائز ہے کہ جس شخص نے اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھ لیا تو اس کا یہ احرام باندھنا اشہر حج میں حج کا موجب ہو جائے گا۔ اگرچہ اس کا فرض ہونا اور اس کے لیے احرام باندھنا غیر اشہر حج میں سرانجام پایا۔

اس لیے قولِ باری (فَمَنْ فَرَضَ فِیْھِنَّ الْحَجَّ) کا ظاہر ایسے فرض کے ذریعے جو ان مہینوں سے قبل یا ان کے اندر پایا جائے حج کے فعل کے ایجاب کا تقاضا کرتا ہے۔ اس لیے کہ قولِ باری کا ظاہر لفظ ان تمام فروض کو شامل ہے جو ان دو وقتوں (اشہرِ حج سے قبل اور اشہرِ حج کے اندر) میں پائے جائیں۔

سنت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھنا درست ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل کیا ہے کہ (من اراد الحج فلیستعجل، جو شخص حج کا ارادہ کرلے اسے جلدی کرنا چاہیئے)۔ اب یہ تعجیل احرام باندھنے اور حج کے افعال سرانجام دینے میں ہو سکتی ہے البتہ وہ افعال اس میں شامل نہیں ہیں جنہیں اپنے مخصوص اوقات سے مقدم کرنے کے عدم جواز پر دلیل قائم ہو چکی ہو۔

اس کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم کے میقاتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (ھن لاھلھن ولمن مر علیھن من غیر اھلھن ممن اراد الحج والعمرۃ، یہ مواقیت ان کے لیے ہیں جو یہاں کے رہنے والے ہیں اور ان لوگوں کے لیے بھی جو یہاں نہ رہتے ہوں۔ ان لوگوں کے لیے جو حج اور عمرہ کے ارادے سے یہاں سے گذریں) حدیث کے الفاظ میں پورے سال کے دوران جس وقت بھی ان مواقیت سے گذر ہو احرام باندھنے کے جواز کا عموم ہے

عقلی طور پر اس کی تائید اس طرح ہوتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ یوم النحر میں طلوعِ فجر کے بعد بھی رمی جمار سے قبل تک احرام پوری طرح باقی رہتا ہے اگر اشہرِ حج سے قبل حج کا احرام باندھنا درست نہ ہوتا تو اس سے یہ بات ضروری ہو جاتی کہ یہ احرام اس وقت میں پوری طرح باقی نہ رہے جس میں احرام کی ابتدا کرنا درست نہیں ہوتا۔

یوم النحر میں رمی جمار سے قبل تک احرام کا پوری طرح باقی رہنا اس کے ابتدا کے جواز کی دلیل ہے وہ اس طرح کہ مناسکِ حج ایسے اوقات کے ساتھ محصور و مقید ہیں جن پر انہیں مقدم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے اگر یوم النحر احرام باندھنے کا وقت نہ ہوتا تو اس دن اس کا باقی رہنا بھی درست نہ ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب جمعہ کی ادائیگی ایسے وقت کے ساتھ محصور ہوگئی جس پر اسے مقدم کرنا جائز نہیں تو اب اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز میں داخل ہو جائے اور دخول کے بعد ایسا وقت آجائے جس میں جمعہ کی ابتدا درست نہ ہو تو ایسی صورت میں جمعہ کا جمعہ رہنا جائز نہیں ہوگا۔ مثلاً ایک شخص نے جمعہ کی نماز شروع کرلی لیکن نماز کے دوران عصر کا وقت شروع ہوگیا تو اس صورت میں اس کا جمعہ

باطل ہو جائے گا اور خروج وقت کے بعد اس نماز پر اسی طرح جمعہ کا حکم درست نہیں ہو گا جس طرح کہ اس وقت اس کا شروع کرنا درست نہیں ہے۔

اسی طرح حج کا احرام اگر اشہر حج کے اندر محصور ہوتا تو حج گذر جانے کے بعد اس کا بتمام وکمال باقی رہنا درست نہ ہوتا جس طرح کہ ہمارے مخالفین کے نزدیک حج گذر جانے کے بعد اس کی ابتداء درست نہیں ہے۔ اب جب یوم النحر میں اس کا بکمالہ باقی رہنا درست ہو گیا تو یوم النحر میں اس کی ابتداء بھی درست ہونی چاہیئے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ حج کا احرام ایسے وقت میں باندھنا درست ہے جس میں حج کے افعال کو سرانجام دینا صحیح نہیں ہوتا اور جس کے بہت بعد یہ افعال سرانجام پاتے ہیں۔

اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ اشہر حج پر احرام کی تقدیم اسی طرح جائز ہو جائے جس طرح اشہر حج کے اندر جائز ہے۔ اس لیے کہ احرام کی وجہ سے واجب ہونے والے افعال کی ادائیگی احرام باندھنے کے بعد ہوتی ہے نیز اگر احرام موقت ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اس کی وجہ سے واجب ہونے والے افعال اس کے متصل سرانجام دیئے جائیں جس طرح کہ نماز کا احرام موقت ہونے کی وجہ سے اس کے تحت لازم ہونے والا فرض متصلاً ادا کیا جاتا ہے اور اس کی ادائیگی میں تراخی جائز نہیں ہوتی۔

یہ بات بھی بطور دلیل بیان کی جا سکتی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ متمتع وہ شخص ہوتا ہے جو ایک ہی سفر میں حج اور عمرہ دونوں کی ادائیگی کرتا ہے بشرطیکہ اس کا گھر بار مسجد حرام کے آس پاس نہ ہو۔ اور عمرہ کے احرام کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اس کا احرام اشہر حج سے پہلے باندھا جائے یا اشہر حج کے اندر جیسا کہ متمتع کے حکم کا تقاضا ہے۔

اسی طرح حج کے احرام کے حکم میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑنا چاہیئے کہ وہ اشہر حج سے پہلے باندھا گیا ہے یا اشہر حج کے اندر۔ ان دونوں کے اندر جو مشترک معنی ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں احراموں کی وجہ سے واجب ہونے والے افعال کے حکم کا تعلق اشہر حج میں ان افعال کو سرانجام دینے کے ساتھ ہوتا ہے۔

اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ان دونوں احراموں کا حکم اشہر حج اور غیر اشہر حج میں یکساں ہو۔ جس طرح کہ ان دونوں کے افعال کی ادائیگی کا حکم یکساں ہے کہ یہ افعال اگر اشہر حج میں ادا کیے جائیں گے تو درست ہوں گے ورنہ درست نہیں ہوں گے۔

جو لوگ اشہرِ حج سے قبل حج کے احرام کے جواز کے قائل نہیں ہیں انہوں نے ظاہر آیت (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) سے استدلال کیا ہے۔ ہم نے اشہرِ حج سے قبل حج کے احرام کے جواز پر اس آیت کی دلالت کی وضاحت کر دی ہے۔

تاہم آیت کا معنی ایک ایسے پوشیدہ لفظ کے ساتھ متعلق ہے جس سے کسی طرح کلام کو الگ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ یہ ہے کہ حج کا اطلاق شہور یعنی مہینوں پر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حج فعل عبد ہے جبکہ اشہر فعل باری تعالیٰ ہے اور یہ بالکل درست نہیں ہے کہ اللہ کا فعل بندے کا فعل بن جائے اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کلام میں کوئی لفظ ضرور پوشیدہ ہے۔

اب یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پوشیدہ لفظ اشہرِ حج میں فعل حج ہو۔ اس سے اشہرِ حج سے قبل حج کے احرام کی نفی کی کوئی بات نہیں نکلتی۔ اس سے جو بات مفہوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ حج کا فعل ان مہینوں میں ہوتا ہے اور ان مہینوں میں احرام باندھنا جائز ہے۔ لیکن ان مہینوں میں احرام کو جائز قرار دینے سے دوسرے مہینوں میں اس کے جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ اشہرِ حج میں احرام حج کو جائز قرار دینا ان مہینوں میں احرام حج باندھنے یا اس کے افعال سر انجام دینے کے امر اور حکم کو متضمن ہے۔ اس لیے غیر اشہرِ حج میں ایسا کرنا جائز نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کہنا غلط ہے۔ کیونکہ لفظ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو امر اور حکم پر دلالت کرتی ہو۔

لفظ میں تو صرف ان مہینوں میں اس کے جواز پر دلالت ہے۔ ایجاب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس صورتِ حال کے تحت زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہی ہے کہ ان مہینوں میں حج کے احرام اور اس کے افعال کو جائز قرار دیا گیا ہے لیکن اس سے دوسرے مہینوں میں احرام کے جواز کی نفی نہیں ہوتی۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ پورے سال کے دوران حج کے احرام کے جواز کی صورت میں حج کو ان مہینوں کے ساتھ موقت کرنے کا کوئی معنی نہیں ہو گا۔ اس نظریے کا یہ نتیجہ نکلے گا کہ توقیت کا فائدہ ساقط ہو جائے گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے بلکہ توقیت کے بہت سے فائدے ہیں۔

ایک یہ کہ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ افعالِ حج ان مہینوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص اشہرِ حج سے پہلے طواف و سعی کر لے تو ہم اس کا کوئی اعتبار نہیں کریں گے

بلکہ اشہرِ حج میں ان کے اعادے کا حکم دیں گا۔ دوسرا یہ کہ تمتع کے حکم کا تعلق اس وقت ہوتا ہے جب اشہرِ حج میں حج کے افعال کے ساتھ عمرے کا فعل سرانجام دیا جائے اس لیے اگر کسی نے اشہرِ حج سے پہلے عمرے کا طواف کر لیا اور پھر اسی سال حج بھی کر لیا تو یہ شخص متمتع نہیں کہلائے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے قران کا احرام باندھ لیا اور پھر اشہرِ حج سے پہلے مکہ مکرمہ میں داخل ہو کر عمرے کا طواف وسعی کرنے کے بعد اپنا قرآن جاری رکھا تو وہ متمتع نہیں کہلائے گا اور نہ ہی اس پر دمِ قران واجب ہو گا۔

آیت سے ہی یہ بات معلوم ہوئی کہ ان مہینوں میں اگر کوئی شخص عمرہ اور حج کو اکٹھا کرے گا تو اسے متمتع کہا جائے گا۔ یعنی تمتع کے حکم کا تعلق ان مہینوں کے ساتھ ہے۔ اس بات کے باوجود اگر قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) حج کی تحدید صرف انہی مہینوں میں کر دیتا اور دوسرے مہینوں میں اس کا جواز نہ رہتا تو پھر بھی ہم اس تحدید کو حج کے افعال کی طرف موڑ دیتے۔ حج کے احرام کی طرف نہ موڑتے تاکہ قولِ باری (یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الْاَهِلَّةِ قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا عموم جس کا تعلق تمام اہلّہ میں جوازِ احرام کے ساتھ ہے، اپنی جگہ باقی رہ جائے۔

اور اگر ہم اس تحدید کو احرام پر محمول کرتے تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ قولِ باری (قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا فائدہ ساقط ہو جاتا اور اسے (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمٰتٌ) کے معنی میں محدود کرنا پڑتا اور اس طرح اس آیت پر ہمارا عمل نہ ہو سکتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ اس نے اہلّہ کو حج کا وقت قرار دیا ہے اور جب ہم حج کو اشہرِ حج میں محدود کر دیتے تو اہلّہ کے ساتھ حج کے حکم کا کوئی تعلق نہ ہوتا بلکہ اس کا تعلق دوسرے اوقات مثلاً وقوف کے لیے، یوم عرفہ اور طواف ورمی کے لیے یوم النحر کے ساتھ ہوتا۔

نیز یہ کہنا بھی درست نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (قُلْ هِیَ مَوَاقِیْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) سے احرام اور افعالِ حج مراد لیا ہے۔ اس لیے کہ افعال مراد لینے کے ساتھ احرام منتفی ہو جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک لفظ کے تحت یہ دونوں باتیں مراد لینا ممتنع ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک بات یعنی مناسک کے افعال تو مقصود بالذات ہے جبکہ دوسری بات یعنی احرام وہ حج کے لیے سبب ہے اور بطریق مجاز سبب کو مسبب کا نام دے دیا گیا ہے۔ اس لیے یہ درست نہیں ہے کہ ایک لفظ کے تحت یہ دونوں باتیں مراد لی جائیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص احرام باندھنے کے بعد ابھی وقوف عرفہ کرے گا تو اس پر حاجی کے

لفظ کا اطلاق درست ہو جائے گا۔ اس استدلال کا ایک پہلو اور بھی ہے جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ (الحج عرفة، حج وقوف عرفہ کا نام ہے) تو ضروری ہو گیا کہ حدیث میں مذکورہ لفظ حج قولِ باری میں مذکورہ لفظ حج کی تعریف اور وضاحت ہو اور اس طرح اس پر داخل شدہ الف لام تعریفِ معہود کے لیے ہو جائے۔

اس لیے آیت کے ساتھ حدیث کو ملا کر آیت کے الفاظ کی ترتیب اس طرح ہو گی "الحج الذی ھو الوقوف بعرفة فی اشھر معلومات" (حج جو وقوف عرفہ ہے وہ معلوم مہینوں میں ہوتا ہے)۔ اس صورت میں مہینوں کے ذکر کا جو فائدہ ہے اس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

نیز اگر (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) میں احرام کا وقت مراد لینا درست ہو جائے تو اس صورت میں 'اشھر' پر اس کا اطلاق استحباب کے طور پر ہو گا یعنی اشہرِ حج میں احرام حج باندھنا مستحب ہے اور قولِ باری (مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ) کا اطلاق جوازِ احرام پر ہو گا۔

یعنی تمام اہلّہ میں حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ تاکہ ان دونوں لفظوں (یعنی لفظ الحج جو دو جگہ مذکور ہوا ہے) میں سے ہر لفظ کو فائدہ اور حکم میں سے اپنا اپنا حصہ مل جائے (یعنی ہر لفظ کا فائدہ اور حکم دوسرے لفظ کے فائدے اور حکم سے جدا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ لفظ حج سے جب احرام مراد لیا جائے تو اسے حج کے وقت پر مقدم کرنا جائز نہیں ہو گا اور اس کی حیثیت اس قولِ باری (اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ) یا (اَقِمِ الصَّلٰوةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ) اور اسی طرح کی ان دوسری آیتوں کی طرح ہو گی جن میں عبادات کو موقت کر دیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ قولِ باری (اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَّعْلُوْمَاتٌ) کی وجوب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ الفاظ امر اور حکم کے لیے نہیں ہیں اور اس میں ایک لفظ "یعنی فی" پوشیدہ ہے۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد "جواز الحج" (یعنی حج کا جواز معلوم مہینوں میں ہے) یا "فضیلة الحج" ہو (یعنی حج کی فضیلت معلوم مہینوں میں ہے)۔

اس لیے ظاہر لفظ میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس میں مذکورہ توقیت سے مراد فلاں چیز کی توقیت ہے۔ اس لیے اشہرِ حج میں بطور ایجاب احرام کی توقیت پر اس سے استدلال درست نہیں ہو گا۔

رہ گیا نماز کا معاملہ جسے معترض نے اپنے استدلال میں مثال کے طور پر پیش کیا تھا، تو اس کے اوقات کے متعلق اللہ تعالیٰ کا منصوص حکم ایسے الفاظ میں بیان ہوا ہے جو ایجاب کے مقتضی ہیں اور اس

ایجاب کے سوا اور کوئی معنی مراد لیا ہی نہیں جا سکتا۔ مثلاً (اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوۡکِ الشَّمۡسِ) وغیرہ دوسری آیات جن میں توقیت کے اوامر ہیں۔

تحریمۂ نماز اور احرام حج میں فرق کی ایک اور وجہ بھی ہے چلو ہم مخالفین کی یہ بات تسلیم کر لیتے ہیں کہ اشہرِ حج ہی احرام کے لیے وقت ہیں لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ نماز کی تحریمہ کی صورت حال بھی یہی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تحریمۂ صلوٰۃ کو اس کے وقت پر مقدم کرنا اس لیے جائز نہیں ہے کہ نماز کے تمام فروض و ارکان اس تحریمہ کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اور انہیں تحریمہ باندھ لینے کے بعد ٹھہر کر یا وقفہ دے کر ادا کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے نماز کی تحریمہ کا جو حکم ہوتا ہے اس کے تمام افعال کا وہی حکم ہوتا ہے۔

اس کے برعکس حج کے احرام کی صورت میں سب کا اتفاق ہے کہ حج کا احرام ایسے وقت میں باندھنا جائز ہے جس کے بعد ٹھہر کر اور وقفہ ڈال کر اس کے سارے افعال ادا کیے جائیں اور احرام کے فوراً بعد حج کا کوئی بھی رکن ادا کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اس لیے تحریمۂ صلوٰۃ اور حج میں فرق ہو گیا۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ اگر کسی شخص کی حالت ایسی ہو کہ اس میں احرام باندھنے سے روک دیا گیا ہو لیکن اس حالت میں بھی اگر وہ احرام باندھ لے تو لزوم احرام کی صحت سے اس کی یہ حالت مانع نہیں ہو گی۔ اس کے برعکس اگر اس کی حالت ایسی ہو جس میں نماز سے اسے روک دیا گیا ہو۔ اگر اس حالت میں نماز شروع کر لے گا تو اس کا دخول فی الصلوٰۃ ہی درست نہیں ہو گا۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بے وضو نماز شروع کر لے یا اس کا رخ عمداً قبلے کی طرف نہ ہو یا کپڑا ہوتے ہوئے برہنہ نماز پڑھنا شروع کر دے تو ان تمام صورتوں میں نماز میں اس کا داخل ہونا درست نہیں ہو گا۔

اس کے بالمقابل اگر ایک شخص ایسی حالت میں حج کا احرام باندھ لے کہ اپنی بیوی کے ساتھ ہم آغوشی ہو رہی ہو یا سلے ہوئے کپڑے پہنے ہو تو اس کا احرام وقوع پذیر ہو جائے گا اور احرام کا حکم بھی اس پر لازم ہو جائے گا اگرچہ اس کے ساتھ ایسی صورت بھی پائی جا رہی ہو جو اس کے احرام کو فاسد بھی کر سکتی ہے۔ اس لیے حج کے احرام کے احکام کو نماز کے احکام پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

ایک اور پہلو سے غور کیجیے۔ نماز کے بعض فروض اگر چھوٹ جائیں تو نماز فاسد ہو جاتی ہے مثلاً وضو ٹوٹ جانا، بات کر لینا یا چلنا پھرنا یا اسی طرح کے اور افعال جبکہ احرام کے بعض فروض کے ترک سے احرام فاسد نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر اس نے خوشبو لگائی یا سلے ہوئے کپڑے پہن لیے یا شکار کر

لیا تو ان باتوں سے اس کا احرام فاسد نہیں ہوگا باوجودیکہ احرام کی حالت میں ان امور کا ترک اس پر فرض ہے۔

ایک اور پہلو بھی ہے۔ ہمیں حج کا ایک فرض ایسا بھی ملتا ہے جو اشہرِ حج کے گذر جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے اور اس کی یہ ادائیگی اس کے وقت کے اندر ہوتی ہے وہ ہے طواف زیارت لیکن ہمیں نماز کا کوئی ایسا فرض نہیں ملتا جو نماز کا وقت نکل جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہو۔ اگر ادا کیا بھی جائے تو وہ اس کی ادا نہیں ہوگی بلکہ قضا ہوگی۔ اس لیے نماز کو احرام کے لیے بنیاد بنانا درست نہیں۔

البتہ اس بات کو اصل مسئلے کے لیے دلیل بنانا ممکن ہے۔ یوں کہا جائے کہ جب حج کا ایک فرض اشہرِ حج کے بعد ادا کیا جاتا ہے اور یہ اپنے وقت پر ادا ہوتا ہے۔ اسی طرح حج کا احرام اشہرِ حج سے پہلے باندھا ہے اور یہ اس کا وقت ہوگا۔ اس لیے کہ اگر اشہرِ حج پر اس کی تقدیم جائز نہ ہوتی تو اس صورت میں نماز کی طرح اس کے کسی فرض کی اشہرِ حج سے تاخیر بھی جائز نہ ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص سے حج فوت ہو جائے تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ اسی احرام کے ساتھ اگلے سال حج کرلے بلکہ اس کے لیے ضروری ہوگیا کہ وہ عمرہ کرکے اپنے حج کا احرام کھول دے۔ یہ صورتِ حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غیر اشہرِ حج میں حج کا احرام عمرہ تو واجب کر دیتا ہے لیکن اس کے ذریعے حج ادا نہیں کیا جا سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اشہرِ حج کے بعد بھی اس کے احرام کا مکمل صورت میں باقی رہنا جائز ہے۔ یوم النحر میں رمی جمار سے قبل ایسا ہی ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر کسی نے یوم النحر میں رمی جمار سے قبل بیوی سے ہمبستری کرلی تو اس کا حج فاسد ہو جائے گا۔ ہم نے سابقہ صفحات میں اسی بنیاد پر اشہرِ حج سے قبل احرام باندھ لینے کے جواز کے متعلق وجہ استدلال بیان کردی ہے کیونکہ امام شافعی کے نزدیک یوم النحر اشہرِ حج میں داخل نہیں ہے جبکہ اس دن احرام کا بتمام وکمال باقی رہنا جائز ہے یہ بات دو معنوں پر مشتمل ہے۔ اوّل یہ کہ معترض نے ہم پر جو اعتراض اٹھایا تھا وہ ختم ہوگیا۔ اس لیے کہ اشہرِ حج سے قبل حج کے درست احرام کے وجود کا جواز ثابت ہوگیا ہے۔

دوم یہ کہ اس پر بھی دلالت ہوگئی ہے کہ اشہرِ حج سے قبل حج کے احرام کی ابتدا بھی جائز ہے۔ اس لیے کہ اشہرِ حج سے قبل اس کی بقا کا جواز بھی ثابت ہو چکا ہے جیسا کہ ہم پچھلی سطور میں بیان کر آئے ہیں رہا امام شافعی کا یہ قول کہ اشہرِ حج سے قبل حج کا احرام باندھنے والا عمرہ کا احرام باندھنے والا قرار پائے گا تو یہ قول ایسا ہے جس کا کھوکھلا پن اور جس کی کمزوری بالکل واضح ہے۔ اس لیے کہ جس شخص نے اشہرِ حج سے پہلے حج کا احرام باندھا ہے۔ اس کی دو میں سے ایک صورت ہوگی۔ یا تو یہ احرام اس پر لازم ہو جائے

گا یا لازم نہیں ہو گا۔

اگر اس پر لازم نہیں ہو گا تو اس شخص کی وہی حیثیت ہو جائے گی جو ایک غیر محرم کی ہے یا اس شخص کی ہے جو ظہر کے وقت سے پہلے ظہر کی نماز کے لیے تحریمہ باندھ لے۔ اس لیے اس پر کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔ اور وہ نہ عمرہ میں اور نہ ہی غیر عمرہ میں داخل سمجھا جائے گا۔

اگر اس پر احرام لازم ہو تو اس سے اشہر حج سے قبل احرام باندھنے کا جواز ثابت ہو جائے گا۔ اور جب اس کا احرام صحیح ہو گا اور اس احرام کا جاری رکھنا اس کے لیے ممکن بھی ہو گا تو ایسی صورت میں اس کے لیے عمرہ کے ذریعے احرام کھول دینا جائز نہیں ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا شخص اس شخص کی طرح ہو گا جس کا حج فوت ہو گیا ہو اس لیے اس پر عمرہ کے ذریعے احرام کھول دینا لازم ہو گا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ عمرہ نہیں ہوتا یہ تو صرف عمرہ کا فعل ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ حج کے احرام سے باہر آجاتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہو اور اس کا حج فوت ہو جائے تو اسے لازم شدہ عمرے کے عمل کے لیے مکہ مکرمہ سے نکل کر حل کی طرف جانے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ جو شخص مکہ مکرمہ میں ہوتا ہے عمرے کے لیے اس کا میقات حل ہوتا ہے۔ اگر وہ شخص عمرے کی ابتدا کا ارادہ کرتا تو اسے حل کی طرف جانے کے لیے کہا جاتا۔

اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حج فوت ہونے کے بعد احرام کھولنے کے لیے اس نے جو کچھ کیا وہ عمرہ نہیں تھا بلکہ وہ عمرے کا عمل تھا جس کے ذریعے وہ حج کا احرام کھول رہا ہے۔ حج فوت ہونے کے بعد اس کا احرام باقی رہ گیا تھا۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے جس شخص کا حج فوت ہو جائے اس کے حج کا احرام باقی رہتا ہے اور اس احرام سے باہر آنے کے لیے اسے عمرے کے عمل کی ضرورت ہوتی ہے تو کیا امام شافعی یہ کہتے ہیں کہ اشہر حج سے پہلے حج کا احرام باندھنے والے پر حج لازم ہو گیا ہے۔ اور اب وہ حج فوت ہو جانے کی صورت میں عمرے کے عمل کے ذریعے احرام کھول رہا ہے اور اس پر قضا واجب ہو گئی ہے۔

اگر امام شافعی کے نزدیک ایسا شخص حج کا احرام باندھنے والا قرار نہیں پاتا تو اس صورت میں اسے دو باتیں لازم ہو گئیں اوّل اسے ایسا عمرہ لازم ہو گیا جو اس نے اپنے اوپر لازم نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس کی نیت تھی۔

دوم امام شافعی نے اسے بمنزلہ اس کے قرار دیا جس کا احرام باندھنے کے بعد حج فوت ہو چکا ہو۔

حالانکہ ان کے نقطۂ نظر سے اس شخص نے کبھی حج کا احرام باندھا ہی نہیں، اس طرح انہوں نے اس پر ایسا عمرہ لازم کر دیا جس کا کوئی سبب نہ تھا جبکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (انما الاعمال بالنیات وانما لامرئ مانوی، اعمال کا دارو مدار نیتوں پر ہے اور ہر شخص کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس نے نیت کی ہوگی)۔

اگر اس نے احرام باندھ کر حج کی نیت کر لی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (وانما لامرئ مانوی) کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ جس چیز کی اس نے نیت کی ہے وہ اس پر لازم ہو جائے۔

قول باری ہے (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحج، پس جو شخص ان مقررہ مہینوں میں حج کی نیت کرلے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت کی تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے اور حسن اور قتادہ کا قول ہے کہ (فَمَنْ فَرَضَ) کے معنی "فَمَنْ اَحْرَمَ" (جس نے احرام باندھا) کے ہیں۔

شریک نے ابو اسحق کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا (فَمَنْ فَرَضَ) کے معنی ہیں "جس نے تلبیہ کہا" اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عمرؓ، ابراہیم نخعی، طاؤس، مجاہد اور عطاء سے بھی ہے۔ عمرہ بنت عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ "صرف اس شخص کا احرام ہوتا ہے جو احرام باندھ کر تلبیہ کہے"

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جس نے (فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ) کو اس شخص پر محمول کیا ہے جس نے احرام باندھا، تو اس سے یہ دلالت نہیں ہوتی کہ اس نے احرام کو تلبیہ کے بغیر جائز سمجھا ہو اس لیے کہ یہ کہنا تو جائز ہے کہ "اس نے احرام باندھا" یعنی اس میں تلبیہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ اب احرام کی شرط تلبیہ کہنا ہے اس لیے جس نے تلبیہ کا ذکر نہیں کیا اس نے بھی تلبیہ کہنا مراد لیا ہے۔

اس لیے سلف میں سے کسی سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ تلبیہ کہے بغیر احرام میں داخل ہونا جائز ہو۔ تلبیہ کہنا یا تلبیہ کے قائم مقام کوئی کام کرنا مثلاً قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال دینا اور اسے ہانک کر لے چلنا، ضروری ہے۔

ہمارے اصحاب تلبیہ کہے بغیر یا قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال کر اسے ہنکائے بغیر احرام میں داخل ہونے کو جائز قرار نہیں دیتے۔

اس کی دلیل فرادبن ابی نوح کی حدیث ہے وہ کہتے ہیں کہ ہمیں نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے، انہوں نے ابن ابی ملیکہؓ سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی۔ وہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے، میں ذرا غمگین بیٹھی ہوئی تھی، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے

وجہ پوچھی تو میں نے عرض کیا: "میں نے ابھی عمرہ ادا نہیں کیا اور حیض کی حالت میں مجھ پر حج کا وقت آ پہنچا ہے۔" یہ سن کر آپ نے فرمایا: "یہ تو ایسی چیز ہے جو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر لکھ دی ہے۔ کوئی حرج نہیں، تم حج کرو اور وہی کچھ کہو جو مسلمان حج کے وقت کہتے ہیں۔"

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد تلبیہ کے وجوب پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مسلمان احرام کے وقت تلبیہ کہتے ہیں اور حضرت عائشہؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے تلبیہ کہنے کا حکم وجوب پر محمول ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (خذوا عنی مناسککم، مجھ سے اپنے مناسک سیکھو) اور تلبیہ مناسک میں داخل ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام باندھتے وقت تلبیہ کہا تھا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے (اتانی جبریل فقال مر امتك یرفعوا اصواتھم بالتلبیۃ فانھا من شعائر الحج میرے پاس جبریل آئے اور کہا کہ اپنی امت سے کہو کہ وہ باآواز بلند تلبیہ کہیں کیونکہ یہ شعائر حج میں سے ہے) یہ قول دو باتوں کو متضمن ہے۔ تلبیہ کہنا اور بلند آواز کے ساتھ کہنا۔

اب سب کا اتفاق ہے کہ آواز بلند کرنا واجب نہیں ہے اس لیے آپ کے ارشاد کا حکم تلبیہ کہنے میں باقی رہے گا اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ حج اور عمرہ ایسے افعال پر مشتمل ہیں جو ایک دوسرے کے مغایر اور ایک دوسرے سے مختلف ہیں لیکن یہ افعال ایک ہی احرام کے تحت ادا کیے جاتے ہیں اس لیے ان کی مشابہت نماز کے ساتھ ہو گئی جس میں ایک تحریمہ کے تحت مختلف اور متغایر افعال سرانجام دیئے جاتے ہیں۔

اس میں دخول کی شرط ذکر یعنی اللہ کا نام لینا ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ حج اور عمرہ میں بھی ذکر یا ایسی چیز کے ذریعے دخول ہو جو ذکر کے قائم مقام بن سکے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص احرام کے ارادے سے قربانی کے جانور کے گلے میں قلادہ ڈال کر اسے ہانک کر لے چلے تو وہ محرم ہو جائے گا۔

حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں نے اپنے والد ماجد سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے قربانی کے جانور کے گلے میں قلادہ ڈال دیا وہ محرم ہو گیا۔ لیکن اس کے متعلق سلف میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی قربانی کے جانور کے گلے میں پٹہ ڈال دے وہ محرم ہو جاتا ہے۔

اسی طرح کی روایت حضرت علیؓ، حضرت قیس بن سعدؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ، طاؤس، عطاء بن ابی رباح، مجاہد، شعبی، محمد بن سیرین، جابر، سعید بن جبیر اور ابراہیم نخعی سے بھی ہے۔ اس روایت کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ احرام کے ارادے سے پٹہ ڈال کر اسے ہانک لے چلے، اس لیے کہ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ احرام کا ارادہ نہ کر رہا ہو تو پٹہ ڈالنے کے باوجود محرم نہیں ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (انی قلدت الھدی فلا احل الی یوم النحر، میں نے قربانی کے جانوروں کو پٹہ ڈال دیا ہے۔ اس لیے یوم النحر تک میں احرام نہیں کھولوں گا) اس حدیث میں آپ نے یہ بتا دیا کہ پٹہ ڈال کر جانور کو ہانک لے جانا آپ کے لیے احرام کھولنے سے مانع تھا۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ پٹہ ڈال کر جانور کو ہانک لے جانا احرام کے اندر اثر رکھتا ہے اور احرام میں داخل ہونے کے لحاظ سے یہ تلبیہ کے قائم مقام ہے۔ اسی طرح احرام کھولنے کی ممانعت میں بھی اس کام کا اثر ہے۔ صرف پٹہ ڈالنا جبکہ احرام کی نیت نہ ہو احرام کو واجب نہیں کرتا اس کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ قربانی کا جانور کسی کے ہاتھ بھیج دیتے اور خود مقیم رہتے تو آپ پر کسی چیز کی ممانعت نہ ہوتی۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ "سوائے اس شخص کے کوئی محرم نہیں ہوتا جس نے احرام باندھ کر تلبیہ کہا ہو" اس قول سے حضرت عائشہؓ کی مراد یہ ہے کہ ایسا شخص جو اپنے جانور کو ہانک کر نہ لے جائے اور اس کے ساتھ چلا نہ جائے وہ محرم نہیں ہوتا۔

دورانِ حج رفث کی تفصیلات۔

قولِ باری ہے (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ، حج کے دوران کوئی شہوانی فعل، کوئی بدکاری، کوئی لڑائی جھگڑے کی بات سرزد نہ ہو) سلف کا "رفث" کے معنی میں اختلاف ہے حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ یہ ہمبستری ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے بھی یہی روایت ہے۔

ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اس سے مراد تعریض بالنساء یعنی عورتوں کے ساتھ شہوانی گفتگو کرنا ہے۔ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ سے بھی یہی روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حالتِ احرام میں یہ شعر پڑھا۔

ے وھن یمشین بنا ھمیسا ان یصدق الطیر ننک لمیسا

یہ اونٹنیاں ہمیں آہستہ رفتار سے لے کر چل رہی ہیں اگر فال درست نکلی تو ہم نمہیں سے جماع کریں گی۔
کسی نے آپ پر اعتراض کیا احرام کی حالت میں یہ شعر کیسا؟ آپ نے جواب میں کہا: "رفث صرف یہ ہے کہ عورتوں کے پاس آتے جاتے جماع کا ذکر کیا جائے"۔ یعنی میرا یہ شعر رفث کے ضمن میں نہیں آتا۔ عطاء کا قول ہے کہ رفث سے مراد جماع یا اس سے کم تر شہوانی باتیں ہیں۔ عمرو بن دینار کا قول ہے کہ اس سے مراد جماع اور اس سے کم تر کوئی حرکت یا گفتگو ہے جو عورتوں سے تعلق رکھتی ہو۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ لغت میں رفث کے اصل معنی ہیں زبان سے بری باتیں کہنا، فرج میں جنسی عمل کرنا اور ہمبستری پر اکسانے کے لیے ہاتھ سے جسم کو ٹٹولنا۔ حج کے اندر نہی عن الرفث کے ضمن میں یہ باتیں آتی ہیں۔ اس لیے رفث کی تاویل میں جتنے اقوال منقول ہیں ان سب کا گویا اس پر اتفاق ہو گیا کہ آیت میں رفث سے مراد جماع ہے۔

رفث بمعنی فحش گوئی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث دلالت کرتی ہے۔ آپ نے فرمایا (اذا کان یوم صوم احدکم فلا یرفث ولا یجہل فان جھل علیہ فلیقل انی صائم، جب تمہارے روزے کا دن ہو تو کوئی فحش گوئی نہ کرے اور نہ ہی جہالت پر اتر آئے، اگر کوئی اس کے خلاف جہالت پر اتر آئے تو وہ کہہ دے کہ میں روزہ دار ہوں) یہاں رفث سے مراد فحش گوئی ہے۔

اگر رفث سے مراد احرام کی حالت میں عورتوں کا ذکر چھیڑنا ہے تو پھر ہاتھ لگانا اور جماع کرنا بطریق اولیٰ ممنوع ہوگا جیسا کہ قول باری ہے (وَلَا تَقُلْ لَّهُمَآ اُفٍّ وَّلَا تَنْهَرْهُمَا، نہ ماں باپ کو اُف تک کہو اور نہ ہی انہیں جھڑکو) اس سے خود یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ گالیاں دینے اور مار پٹائی کرنے سے بطریق اولیٰ ممانعت ہو گئی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے روزے کے سلسلے میں رفث کا ذکر فرمایا ہے۔ ارشاد ہے (اُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ اِلٰى نِسَآئِكُمْ) یہاں بالاتفاق جماع مراد ہے اور اس سے خود جماع سے کم تر باتوں مثلاً بوس و کنار اور ہم آغوشی کی اباحت خود بخود معلوم ہو گئی۔

جس طرح کہ حج میں رفث بمعنی عورتوں کا ذکر چھیڑنا ممنوع ہے۔ اس ممانعت کی وجہ سے اس سے بڑھ کر بات یعنی جماع کی ممانعت خود بخود سمجھ میں آجاتی ہے۔ اس لیے کہ قلیل کی ممانعت کے اسی جنس کی کثیر مقدار کی ممانعت پر اور کثیر کی اباحت اسی کے جنس کی قلیل مقدار کی اباحت پر دلالت کرتی ہے۔

محمد بن راشد سے مروی ہے وہ کہتے ہیں کہ ہم حج کرنے کے لیے نکلے ہمارا گذر رو یثہ کے مقام

سے ہوا۔ وہاں ہمیں ایک بوڑھا ملاجس کا نام ابو ہرم تھا، اس نے کہا کہ میں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ محرم کے لیے جماع کے سوا اپنی بیوی سے ہر بات کی اجازت ہے۔

یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص نے اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا۔ ہم مکہ مکرمہ پہنچ گئے۔ میں نے عطار سے اس بات کا تذکرہ کیا انہوں نے کہا: "اس بوڑھے کا بیڑہ غرق ہو! مسلمانوں کی گذرگاہ پر بیٹھ کر انہیں گمراہ کن فتوے دیتا ہے!" پھر عطار نے اس شخص کو جس نے اپنی بیوی کا بوسہ لے لیا تھا، دم دینے کے لیے کہا۔

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ یہ بوڑھا نامعلوم ہے اور اس نے جو بات کہی ہے امت کا اس کے خلاف عمل پر اتفاق ہے۔ امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جو شخص از راہِ شہوت احرام کی حالت میں اپنی بیوی کا بوسہ لے گا اس پر دم واجب ہوگا۔ یہی بات حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن عمرؓ حسن بصری، عطار، عکرمہ، ابراہیم نخعی، سعید بن جبیر، سعید بن المسیب سے منقول ہے۔ اور یہی فقہائے امصار کا قول ہے۔

جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ حالت احرام میں آتے جاتے عورتوں کے سامنے جماع کا ذکر کرنا ممنوع ہے اور اشارہ کنایہ میں جماع کی بات کرنا اور ہاتھ لگانا دواعی جماع ہیں یعنی عمل جنسی پر ابھارنے اور آمادہ کرنے والی باتیں ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حالتِ احرام میں جماع اور دواعیٔ جماع سب پر پابندی ہے اس سے خوشبو لگانے کی ممانعت پر بھی دلالت ہوتی ہے کیونکہ اس سے بھی جماع کا داعیہ پیدا ہوتا ہے نیز سنت میں اس کی ممانعت وارد ہے۔

فسوق کے معنی کے متعلق حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ گالی دینا ہے۔ جدال سے مراد لڑائی جھگڑے کی بات ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ جدال کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنے ساتھی سے لڑائی جھگڑے کی باتیں کرو یہاں تک کہ اسے غصہ دلادو اور فسوق کے معنی ہیں معاصی یعنی بدکاری ۔ مجاہد سے قول باری (وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) کے سلسلے میں مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اشہر حج کے متعلق بتا دیا ہے اب ان مہینوں کے بارے میں نہ کوئی شک ہے اور نہ کوئی اختلاف۔

ابوبکر حصاص کہتے ہیں کہ سلف سے جن تمام معانی کا ذکر ہوا ہے ممکن ہے کہ وہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے مراد ہوں۔ اس بنا پر محرم پر گالی دینے اور لڑائی جھگڑے کی باتیں کرنے پر پابندی ہوگی۔ یہ پابندی اشہرِ حج اور غیر اشہر حج کے دوران ہوگی۔ اسی طرح محرم پر فسوق یعنی بدکاری اور معاصی کی بھی پابندی ہوگی۔ آیت زبان اور شرمگاہ کو ہر بدکاری اور معصیت سے بچانے کے حکم پر مشتمل ہے۔

بدکاری اور معاصی اگرچہ احرام سے پہلے بھی ممنوع ہیں لیکن اللہ تعالیٰ نے احرام کی حرمت کی عظمت کو بیان کرنے کے لیے حالتِ احرام میں ان کی ممانعت کو منصوص کر دیا، نیز حالت احرام میں معاصی کا ارتکاب غیر حالت احرام میں ارتکاب سے بڑھ کر سنگین اور گھناؤنا ہے اور اس کی سزا بھی زیادہ سخت ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (جب تم میں سے کسی کے روزے کا دن ہو تو وہ نہ فحش گوئی کرے نہ جہالت پر اترے۔ اور اگر کوئی اس کے خلاف جہالت پر اتر آئے تو وہ کہہ دے کہ میں روزے سے ہوں")

روایت ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ سواری پر مزدلفہ سے منیٰ تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے بیٹھے رہے۔ فضل کن انکھیوں سے عورتوں کی طرف دیکھتے تھے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم پیچھے سے ان کا چہرہ موڑ دیتے۔ آپ نے فرمایا (ان ھذا یوم من ملك سمعه وبصره غفرله، آج کے دن جو شخص اپنی آنکھوں، کان اور اپنی عقل پر قابو رکھے گا وہ بخشا جائے گا)۔

یہ تو معلوم ہے کہ اس دن کے علاوہ دوسرے دنوں میں بھی ان کی ممانعت ہے لیکن یہاں خصوصیت کے ساتھ ان کا ذکر اس لیے فرمایا تاکہ اس دن کی عظمت واضح ہو جائے۔ اسی طرح معاصی، بدکاری، لڑائی جھگڑا اور شہوانی باتیں سب کی ممانعت ہے اور سب آیت میں مراد ہیں خواہ یہ ممانعت احرام کی وجہ سے پیدا ہوتی ہو یا یہ عموم لفظ کی بنا پر احرام اور غیر احرام دونوں حالتوں میں ان کی ممانعت ہو۔

حالت احرام کے ساتھ ان کی ممانعت کی تخصیص، احرام کی عظمت بیان کرنے کے لیے ہے۔ اگرچہ یہ غیر حالت احرام میں بھی ممنوع ہیں۔ مسعود نے منصور سے، انہوں نے ابی حازم سے اور انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدته امه، جس شخص نے اس حالت میں حج ادا کیا ہو کہ نہ شہوانی باتیں کی ہوں نہ ہی بدکاری اور فحش گوئی کی ہو تو وہ حج کے بعد اس دن کی طرح گناہوں سے پاک وصاف ہو کر لوٹے گا جس دن اس کی ماں نے اسے جنم دیا تھا۔

حدیث کا یہ مضمون آیت کی دلالت کے عین مطابق ہے وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالیٰ نے حج میں فسوق اور معاصی سے روک دیا تو یہ نہی خود اس بات کو متضمن ہو گئی کہ اسے ان معاصی اور فسوق سے توبہ کرنے کا بھی حکم دیا جا رہا ہے۔ اس لیے کہ ان گناہوں پر اصرار کرنا اور ڈٹے رہنا بھی تو خود فسوق اور معاصی میں داخل ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ حاجی فسوق اور معاصی سے نئے سرے سے توبہ کرے یہاں تک کہ

حج کے بعد گناہوں سے اس طرح پاک صاف ہو کر واپس ہو جس طرح کہ وہ اپنی پیدائش کے دن پاک صاف تھا۔ جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے درج بالا حدیث میں مروی ہے۔ آیت (وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) میں حج کے دوران اپنے رفیق اور ساتھی سے لڑنے جھگڑنے، اسے تاؤ دلانے اور اس کے ساتھ الجھنے کی ممانعت ہے۔

زمانۂ جاہلیت میں حج کے دوران یہ تمام باتیں ہوتی تھیں۔ اس لیے کہ اب حج کا معاملہ ایک مقام پر آکر ٹھہر گیا ہے اور اس کے ذریعے نسی کا بطلان ہو گیا ہے جس پر زمانۂ جاہلیت میں عرب کے لوگ قائم تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (الا ان الزمان قد استدار کھیئتہ یوم خلق السماوات والارض، آگاہ رہو زمانہ چکر کھا کر اپنی اصلی حالت پر آگیا ہے جس حالت پر وہ زمین اور آسمانوں کی پیدائش کے دن تھا)۔

آپ کی مراد یہ ہے کہ حج اس وقت کی طرف لوٹ آیا ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے مقرر کیا ہے اور یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حجۃ الوداع میں پیش آئی۔ قولِ باری (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) اگرچہ جملہ خبریہ ہے لیکن معنوی طور پر ان افعال کی نہی پر مشتمل ہے۔

نہی کو نفی کے الفاظ سے اس لیے بیان کیا کہ منہی عنہ (جس چیز کی نہی کی گئی ہو) کا طریقہ یہی ہے کہ اس کی نفی ہو جائے اور اس پر عمل بھی نہ ہو۔ یہ آیت امر کے سلسلے میں اس آیت کی طرح ہے۔ (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ، اور مائیں اپنی اولاد کو دودھ پلائیں گی) یا (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ، وہ اپنے آپ کو انتظار میں رکھیں گی اور اسی طرح کی دوسری آیات جن کے الفاظ تو خبر یعنی جملہ خبریہ کی صورت میں ہوں لیکن معنی میں وہ امر کے ہوں۔

حج کے لیے سفر خرچ مہیا کرنا ضروری ہے۔

قولِ باری ہے (وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ، اور سفر حج کے لیے زادِ راہ ساتھ لے جایا کرو اور بہترین زادِ راہ پرہیزگاری ہے) مجاہد اور شعبی سے مروی ہے کہ یمن کے کچھ لوگ حج میں زادِ راہ ساتھ نہیں لاتے تھے حتیٰ کہ یہ آیت نازل ہوئی۔ سعید بن جبیر کا قول ہے کہ زادِ راہ سے مراد خشک میٹھی روٹی اور زیتون کا تیل ہے۔

اس آیت کی تفسیر میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ کچھ لوگ ایسے تھے جو اپنی اپنی زادِ راہ پھینک کر اپنے آپ کو متوکلین کہلاتے۔ آیت کے ذریعے انہیں یہ فرمایا گیا کہ کھانے پینے کی اشیاء ساتھ لے کر آؤ۔

اور اپنا بوجھ لوگوں پر نہ ڈالو کہ وہ تمھارے کھانے پینے کا انتظام کرتے پھریں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ اعمال صالحہ کی زادِ راہ حاصل کرو کیونکہ پرہیزگاری بہترین توشہ ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت میں دو باتوں کا احتمال ہے توشۂ طعام اور توشۂ پرہیزگاری کا تو ضروری ہے کہ اسی احتمال کو باقی رکھا جائے کیونکہ کسی خاص توشے کی تخصیص پر آیت میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔

حج میں اعمالِ صالحہ کا توشہ حاصل کرنے کا ذکر اس لیے ہے کہ حج میں سب سے بڑھ کر جو چیز ہے وہ زیادہ سے زیادہ نیکی کمانا ہے۔ اس لیے کہ حج میں نیک کاموں پر کئی گناہ ثواب ملتا ہے جس طرح کہ دوسری طرف حج کے دوران فسوق اور معاصی کی ممانعت منصوص ہے اگرچہ غیر حج میں بھی ان کی ممانعت ہے، اس کے ذریعے احرام کی حرمت کی عظمت بیان کی گئی ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ حج میں ان کا گناہ دوسرے دنوں کی بہ نسبت بڑھ کر ہے۔

آیت کے مجموعی الفاظ میں دونوں توشوں یعنی توشۂ طعام اور توشۂ تقویٰ دونوں کو اکٹھا کر دیا گیا ہے پھر یہ بتایا گیا ہے ان دونوں میں توشۂ تقویٰ بڑھ کر ہے کیونکہ اس کا نفع باقی اور اس کا ثواب دائم رہنے والا ہے۔

آیت صوفیوں کے مسلک کی تردید کرتی ہے جو اپنے آپ کو متوکلین کا نام دے کر زادِ راہ ساتھ لانے اور معاش کے لیے جدوجہد نہ کرنے کے قائل ہیں۔ آیت میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ حج کی استطاعت کی شرط زادِ راہ اور سواری ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بات ان لوگوں سے مخاطب ہو کر فرمائی ہے جنھیں حج کے سلسلے میں خطاب کیا ہے۔

اس معنی کی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اس وقت فرمایا جب آپ سے استطاعت کے متعلق دریافت کیا گیا کہ (ھی الزاد والراحلۃ، یہ توشہ اور سواری ہے) واللہ الموفق۔

حج کے دوران تجارت

اللہ تعالیٰ نے حج اور اس کے لیے زادِ راہ کے ذکر کے بعد یہ ارشاد فرمایا (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ اگر حج کے ساتھ ساتھ تم اپنے رب کا فضل بھی تلاش کرتے جاؤ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں) اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنھیں آیت کی ابتدا میں مخاطب بنایا گیا تھا یہ وہ لوگ ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ نے حج کے لیے زادِ راہ لانے کا حکم دیا تھا۔ اب اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے حج کے دوران تجارت کو بھی مباح کر دیا۔

امام ابو یوسف نے علاء بن سائب سے اور انھوں نے ابوامامہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ میں کرائے پر اونٹ مکہ مکرمہ تک لاتا ہوں کیا میرا حج درست ہو جائے گا؟" حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا: "کیا تم تلبیہ نہیں کہتے اور وقوف عرفہ نہیں کرتے؟" میں نے جواب دیا: "کیوں نہیں" اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا:

ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی سوال کیا تھا، آپ نے اسے جواب نہیں دیا حتیٰ کہ یہ آیت (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ) نازل ہو گئی۔ اس کے بعد حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے فرمایا کہ تو حاجی ہے۔ یعنی تیرا حج ہو گیا۔

عمرو بن دینار کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: "زمانہ جاہلیت میں ذوالمجاز اور عکاظ میں تجارتی منڈیاں لگتی تھیں۔ جب اسلام آیا تو لوگوں نے تجارت کی غرض سے ان جگہوں پر جانا چھوڑ دیا یہاں تک کہ حج کے اجتماعات کے متعلق یہ آیت نازل ہوئی۔

سعید بن جبیر نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: "میرے پاس ایک شخص آ کر کہنے لگا کہ میں نے اپنے آپ کو مزدور کے طور پر فلاں لوگوں کے حوالے کر دیا ہے۔ میں نے یہ شرط رکھی ہے کہ میں ان کی خدمت کروں گا اور وہ اس کے عوض مجھے حج پر لے جائیں گے۔ کیا

اس طرح میرا حج ہو جائے گا"۔

حضرت ابن عباسؓ نے یہ سن کر فرمایا کہ یہ شخص ان لوگوں میں سے ہے جن کے متعلق ارشاد باری ہے (لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا انھیں ان کی کمائی سے حصہ ملے گا) اسی قسم کی روایت تابعین کی ایک جماعت سے ہے جس میں عطاء بن ابی رباح، مجاہد اور قتادہ شامل ہیں۔ ہمیں نہیں معلوم کہ کسی نے اس کے خلاف کوئی بھی روایت بیان کی ہے۔

البتہ سفیان ثوری نے عبدالکریم سے اور انھوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ ایک بدو نے ان سے پوچھا کہ میں اپنے اونٹ کرائے پر دیتا ہوں اور میرا ارادہ حج کرنے کا بھی ہے آیا میرا یہ حج درست ہوگا؟ سعید نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ اس میں کوئی عزت کی بات نہیں ہے۔

لیکن سعید کا یہ شاذ قول ہے اور یہ جمہور کے قول کے خلاف ہے اور ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ) یہ حاجیوں کے متعلق ہے اس لیے کہ اس کا ابتدائی حصہ بھی ان کے متعلق ہے۔ ان تمام آیات کے ظواہر جو اس قسم کی تجارت کی اباحت پر دلالت کرتی ہیں اس آیت کے مضمون پر دلالت کر رہے ہیں۔

مثلاً یہ قول باری (وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ اور کچھ دوسرے ایسے لوگ ہیں جو زمین میں چل پھر کر اللہ کے فضل کی تلاش میں لگے ہوئے ہیں) نیز قول باری (وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ اور تم لوگوں کو حج کا اذن عام دے دو لوگ تمھارے پاس پیدل اور اونٹوں پر سوار ہو کر آئیں گے) تا قول باری (لِّيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ تاکہ وہ فائدے دیکھیں جو یہاں ان کے لیے رکھے گئے ہیں)

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں منافع کی تخصیص نہیں کی اس لیے یہ لفظ دنیا اور آخرت دونوں کے منافع کو عام ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا۔ اللہ تعالیٰ نے خرید و فروخت کو حلال کر دیا اور ربوا کو حرام کر دیا ہے)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حج کی حالت کی تخصیص نہیں کی۔ یہ تمام آیتیں اس پر دلالت کرتی ہیں کہ حج تجارت کے لیے رکاوٹ نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک عہد سے لے کر ہمارے زمانے تک حج کے دنوں میں منیٰ اور مکہ مکرمہ کے اجتماعات میں لوگوں کا یہی دستور چلا آ رہا ہے۔

وقوفِ عرفہ

قول باری ہے (فَاِذَا اَفَضۡتُمۡ مِّنۡ عَرَفَاتٍ فَاذۡکُرُوا اللّٰہَ عِنۡدَ الۡمَشۡعَرِ الۡحَرَامِ۔
پھر جب تم عرفات سے چلو تو مشعر حرام لیعنی مزدلفہ کے پاس ٹھہر کر اللہ کو یاد کرو)
ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وقوفِ عرفہ مناسک حج میں سے ہے۔ آیت کا ظاہر وقوف عرفہ کے فرض ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ لیکن جب خطاب کے سیاق میں یہ فرما دیا گیا کہ (ثُمَّ اَفِیۡضُوۡا مِنۡ حَیۡثُ اَفَاضَ النَّاسُ۔ پھر تم بھی اسی جگہ سے پلٹو جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں) تو واضح کر دیا گیا کہ وقوف عرفہ فرض اور لازم ہے۔
اس لیے کہ پلٹنے یعنی افاضہ کا امر وجوب کا متقاضی ہے اور افاضہ اس وقت تک واجب نہیں ہو سکتا جب تک کہ عرفہ میں ہونا واجب نہ ہو تاکہ وہاں سے پلٹنے کا عمل شروع ہو۔ اس لیے کہ افاضہ کے عمل تک رسائی عرفہ میں اس عمل سے پہلے موجود ہونے کے بغیر نہیں ہو سکتی۔
قول باری (ثُمَّ اَفِیۡضُوۡا مِنۡ حَیۡثُ اَفَاضَ النَّاسُ) کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ حضرت ابن عباسؓ، عطاء، مجاہد، قتادہ، حسن بصری اور سدی سے مروی ہے کہ یہاں افاضہ سے مراد عرفات سے چل پڑنا ہے۔ زمانۂ جاہلیت میں قریش اور ان کے ہم مشرب لوگ جنھیں الحمس (دین کے معاملے میں دلیر لوگ) کہا جاتا تھا عرفات کی بجائے مزدلفہ میں وقوف کرتے جبکہ باقی ماندہ لوگ وقوف کے لیے عرفات تک جاتے۔
اسلام آنے کے بعد درج بالا آیت نازل ہوئی۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش اور ان کے ہم مشرب لوگوں کو عرفات میں جا کر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنے کا حکم دیا نیز انھیں اسی جگہ سے پلٹنے کے لیے کہا گیا جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں۔ ضحاک سے مروی ہے کہ اس سے مراد مزدلفہ میں وقوف ہے اور یہ کہ لوگ اسی جگہ سے پلٹیں جہاں سے حضرت ابراہیم علیہ السلام پلٹے تھے۔

اس سلسلے میں کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں (الناس) ارشاد فرمایا لیکن اس سے تنہا حضرت ابراہیم علیہ السلام مراد ہیں جیسا کہ قول باری ہے (اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ وہ لوگ جن سے لوگوں نے کہا) حالانکہ مسلمانوں کو کفار کے اجتماع کے متعلق آکر خبر دینے والا ایک شخص تھا۔

نیز چونکہ حضرت ابراہیم علیہ السلام امام و مقتدیٰ تھے اور اللہ تعالیٰ نے امت کے نام سے یاد کیا تھا اس لیے آپ بمنزلہ اس امت کے ہو گئے جو آپ کے طریقوں کی پیروی کرتی ہے اور اس لیے آپ کی اکیلی ذات پر لفظ الناس کا اطلاق درست ہو گیا۔ لیکن پہلی تاویل ہی درست ہے اس لیے کہ اس تاویل پر سلف کا اتفاق ہے اور ضحاک کا یہ قول سلف کے اتفاق کا مزاحم نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک شاذ قول ہے۔

یہاں دراصل (الناس) کا لفظ ارشاد فرما کر اور قریش کو اسی جگہ سے پلٹنے کا حکم دے کر جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں یہ بتانا مقصود ہے کہ قریش کے لوگ اگرچہ دوسروں کے مقابلے میں عظمت کے حامل تھے لیکن تعداد میں وہ ان سے بہت کم تھے۔ لوگوں کی اکثریت قریش اور ان کے ہم مشرب قبائل سے الگ تھی۔ اسی لیے (مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) فرمایا گیا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ) اور اس کے بعد یہ فرمایا (ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) اور حرف "ثم" ترتیب کا متقاضی ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ یہ افاضہ عرفات سے افاضے سے بعد کا ہے۔

جب کہ عرفات کے بعد مزدلفہ سے ہی افاضہ ہوتا ہے جو مشعر الحرام کہلاتا ہے۔ اس لیے اس حکم کو مزدلفہ سے افاضے پر محمول کرنا عرفات سے افاضے پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔ نیز آیت میں چونکہ عرفات سے افاضے کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اس لیے دوبارہ اس کے ذکر کا کوئی فائدہ نہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ قول باری (ثُمَّ اَفِیْضُوْا مِنْ حَیْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) اول کلام کی طرف راجع ہے۔ اول کلام میں لوگوں کو حج کے ذکر، اس کے مناسک اور افعال کی تعلیم کے ساتھ مخاطب بنایا گیا ہے۔ گویا یوں فرمایا: "اے قریش کے وہ لوگو! جنہیں حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، ہم نے اس سے پہلے حج کا ذکر کر دیا ہے، تم بھی اسی جگہ سے پلٹو جہاں سے لوگ پلٹتے ہیں"۔

اس بنا پر آیت کا یہ حصہ اول کلام، جس میں مامورین کو خطاب کیا گیا ہے، کے تتمہ کی طرف راجع ہو گا۔ اس کی مثال اس آیت کی طرح ہے جس میں فرمایا گیا (ثُمَّ اٰتَیْنَا مُوْسَی الْكِتٰبَ تَمَامًا عَلَی الَّذِیْۤ اَحْسَنَ۔ پھر ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی جو بھلائی کی روش اختیار کرنے والے

انسان پر نعمت کی تکمیل کی تھی) آیت کے معنی یہ ہیں "گزشتہ آیات میں تمام باتیں ذکر کرنے کے بعد ہم نے تمھیں خبر دی کہ ہم نے موسیٰ کو کتاب عطا کی تھی۔

یہ بھی جائز ہے کہ 'ثم' حرف 'واؤ' کے معنی میں ہو اس صورت میں عبارت کی ترتیب اس طرح ہوگی "وا فیضوا من حیث افاض الناس" جس طرح کہ ارشادِ باری میں ہے (ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا) اس کے معنی ہیں "وکان من الذین آمنوا (اور وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لے آئے)۔

اسی طرح قول باری ہے (ثُمَّ اللّٰهُ شَهِيْدٌ عَلٰى مَا تَفْعَلُوْنَ) اس کے معنی ہیں۔ وَاللّٰهُ شَهِيْدٌ عَلٰى مَا تَفْعَلُوْنَ (اور اللہ دیکھ رہا ہے جو تم کر رہے ہو) جب لغت کے لحاظ سے یہ معنی درست ہے اور سلف کی مرویات بھی اس کی تائید میں ہیں تو ہمارے لیے یہ معنی چھوڑ کر کسی اور معنی کی طرف پلٹنا درست نہیں ہے۔

رہا آپ کا یہ اعتراض کہ عرفات کا ذکر قول باری (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ) میں گزر چکا ہے۔ اب اگر قول باری (ثُمَّ اَفِيْضُوْا) میں عرفات ہی مراد لیا جائے تو اس تکرار کی بنا پر اس قول باری کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہے گا۔

دراصل بات یوں نہیں ہے اس لیے کہ قول باری (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ) میں وقوف کے ایجاب پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اور قول باری (ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) ان لوگوں کے لیے حکم وقوف پر مشتمل ہے جو عرفات میں وقوف نہیں کرتے یعنی قریش اور ان کے ہم مشرب قبائل۔

اس طرح آیت میں وقوف کے ایجاب کا حکم سنایا گیا جو (فَاِذَآ اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفٰتٍ) میں موجود نہیں تھا۔ کیونکہ اس میں وقوف کی فرضیت کی کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اگر صرف اس آیت پر ہی اکتفا کر دیا جاتا تو اس میں یہ گنجائش رہ جاتی کہ کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر بیٹھتا کہ یہ خطاب ان لوگوں کے لیے ہے جو عرفات میں وقوف کرتے تھے اور ان لوگوں کے لیے نہیں جو یہاں وقوف کو ضروری نہیں سمجھتے تھے۔

اس صورت میں مزدلفہ میں وقوف کرنے والے حسب سابق اپنی حالت پر رہتے اور وہ عرفات میں وقوف نہ کرنے کے باوجود بھی وقوف کے تارک نہ کہلاتے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (ثُمَّ اَفِيْضُوْا مِنْ حَيْثُ اَفَاضَ النَّاسُ) سے گمان کرنے والے کے اس گمان کو ختم کر دیا، یعنی عرفات

ہیں وقوف نہ کرنے والا وقوف کا تارک قرار پائے گا۔

اسی لیے امت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس شخص نے وقوفِ عرفہ نہیں کیا اس کا حج نہیں ہوگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل سے امت نے اس بات کی روایت کی ہے۔ بکیر بن عطاء نے عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلی سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حج کی کیفیت پوچھی گئی آپ نے فرمایا (الحج یوم عرفۃ من جاء عرفۃ لیلۃ جمع قبل الصبح او یوم جمع فقد تم حجہ حج یوم عرفہ میں ہوتا ہے۔ جو شخص مزدلفہ کی رات صبح سے پہلے یا یوم مزدلفہ سے پہلے عرفات میں پہنچ جائے اس کا حج مکمل ہو جائے گا)

شعبی نے عروہ بن مضرس طائی ؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے مزدلفہ میں فرمایا (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ ووقف معنا ھذا الموقف وقد وقف بعرفۃ قبل ذلک لیلا او نھارا فقد تم حجہ وقضی تفثہ۔ جس نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور اس جگہ وقوف کیا بشرطیکہ اس نے اس سے پہلے دن یا رات کے وقت وقوفِ عرفہ کر لیا ہو تو اس کا حج پورا ہو جائے گا اور وہ اپنا میل کچیل دور کر لے گا۔

حضرت ابن عباس ؓ۔ حضرت ابن عمر ؓ، حضرت ابن الزبیر ؓ اور حضرت جابر ؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص طلوعِ فجر سے پہلے پہلے وقوفِ عرفہ کر لے گا اس کا حج پورا ہو جائے گا۔ فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ البتہ اس شخص کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے جس نے رات کے وقت بھی وقوفِ عرفہ نہیں کیا۔

سب کا یہ قول ہے کہ دن کے وقت وقوفِ عرفہ کرنے سے حج پورا ہو جاتا ہے۔ اگر غروبِ شمس سے پہلے کوئی شخص عرفات سے چل پڑے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر دم واجب ہوگا بشرطیکہ امام سے پہلے اس کی واپسی نہ ہوئی ہو۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر عرفات سے وہ واپس نہ ہوا یہاں تک کہ طلوعِ فجر ہو گیا تو اس کا حج باطل ہو جائے گا۔

اصحاب مالک کا خیال یہ ہے کہ امام مالک نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ ان کے مسلک کے مطابق وقوف کی فرضیت رات کے وقت ہے نہ کہ دن کے وقت۔ دن کے وقت وقوف کی فرضیت نہیں ہے بلکہ دن کے وقت وقوف مسنون ہے۔ حضرت عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے کہ جو شخص غروبِ شمس سے پہلے عرفات سے چل پڑے اس کا حج فاسد ہو جائے گا۔

قولِ اول کی صحت کی دلیل عروہ بن مضرس کی حدیث ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا

تھا کہ جو شخص وقوف مزدلفہ سے پہلے وقوف عرفہ کرکے دن یا رات کے وقت وہاں سے پلٹ آیا ہو اس کا حج پورا ہو جائے گا اور وہ اپنا میل کچیل دور کرے گا۔ آپ نے ایسے شخص کے حج کی صحت و اتمام کا حکم صادر کر دیا تھا جس نے دن یا رات کے وقت وقوف عرفہ کر لیا ہو۔

اس پر قول باری بھی دلالت کرتا ہے (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ) حیث کا لفظ جگہ کے لیے بطور اسم استعمال ہوتا ہے اور وہ جگہ عرفات ہے۔ اس طرح آیت کے معنی یہ ہوئے "عرفات سے پلٹو" اس میں دن یا رات کی تخصیص نہیں ہے اور وقت کا بھی اس میں ذکر نہیں ہے۔ یہ عموم اس امر کا مقتضی ہے کہ جس وقت بھی وہ وقوف کرے گا اس کا وقوف جائز ہو گا۔

اس پر عقلی طور سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ تمام مناسک کی ابتدا دن سے ہوتی ہے اور رات تبعاً اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ ان مناسک میں سے کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو رات کے وقت کے ساتھ مخصوص ہو اور رات کے سوا کسی اور وقت میں اس کا فعل درست نہ ہو۔ اس لیے جس نے وقوف کی فرضیت کو رات کے ساتھ خاص کر دیا ہے اس کا یہ قول اصول کے خلاف اور اس سے خارج ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ طواف زیارت، وقوف مزدلفہ، رمی جمار، حلق اور ذبح یہ سب دن کے وقت سر انجام پاتے ہیں۔ اور اگر رات کے وقت یہ کیے جاتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ اپنے وقت سے مؤخر ہو کر دن کے بالتبع رات کو سر انجام پاتے ہیں۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ وقوف عرفہ کا بھی یہی حکم ہو۔ نیز امت نے آج تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دن کے وقت وقوف عرفہ کی روایت نقل کی ہے۔ نیز یہ کہ آپ وہاں سے غروب شمس کے وقت واپس ہوئے تھے۔

یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وقوف کا وقت دن کا وقت ہے اور غروب شمس کے وقت واپسی ہو گی۔ اس لیے یہ بات محال ہو گئی کہ واپسی کا وقت فرضیت کا وقت ہو جائے اور وقوف کا وقت فرضیت کا وقت نہ رہے۔ نیز وقوف عرفہ کو یوم عرفہ کا نام دیا گیا ہے اور امت نے اس نام کی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی روایتیں نقل کی ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ (ان اللہ تعالیٰ یباھی ملائکتہ یوم عرفۃ، اللہ تعالیٰ عرفہ کے دن فرشتوں کے ساتھ اپنے بندوں پر فخر کا اظہار کرتا ہے) یا یہ کہ (صیام یوم عرفۃ یعدل صیام سنۃ، عرفہ کے دن کا روزہ ایک سال کے روزوں کے برابر ہے)

اسی بنا پر امت نے وقوف عرفہ پر یوم عرفہ کا اطلاق کیا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ دن

کا وقت وقوف کی فرضیت کا وقت ہے - اور رات کے وقت صرف وہی شخص وقوف کرتا ہے جس سے دن کا وقوف رہ گیا ہو۔ آپ نے نہیں دیکھا کہ یوم الجمعہ، یوم الاضحیٰ، یوم الفطر کے تحت کیے جانے والے افعال دن کے وقت سر انجام پاتے ہیں۔

اسی بنا پر ان افعال کی نسبت یوم یعنی دن کی طرف کی گئی ہے - اس لیے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ وقوف کی فرضیت یوم عرفہ میں ہے اور رات کے وقت وقوف صرف رہ جانے کی صورت میں قضا کے طور پر کیا جاتا ہے۔ جس طرح کہ اگر رمی جمار دن کے وقت نہ ہو سکے تو رات کے وقت قضا کے طور پر کی جاتی ہے - یہی صورت حال طواف، ذبح اور حلق کی بھی ہے۔

وقوف کی جگہ کے متعلق اختلاف رائے ہے - حضرت جبیر بن مطعمؓ نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (کل عرفات موقف وارفعوا عن عرنة وکل مزدلفة موقف وارفعوا عن محسر- پورا عرفات وقوف کی جگہ ہے اور وادی عرنہ سے اوپر رہو، سارا مزدلفہ جائے وقوف ہے اور وادی محسر سے پرے رہو)

حضرت جابرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:
سارا عرفہ وقوف کی جگہ ہے) ابن عباسؓ نے فرمایا کہ وادی عرنہ سے پرے رہو اور منبر کو اس کے مسیل (برساتی پانی کی گزرگاہ) سے دور رکھو- اس سے اوپر کا جو حصہ ہے وہ سارے کا سارا جائے وقوف ہے۔ راویان احادیث کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم غروب شمس کے بعد عرفات سے چلے تھے۔

ایک روایت یہ بھی ہے کہ زمانہ جاہلیت میں لوگ عرفات سے اس وقت نکلتے تھے جب سورج پہاڑوں پر پہنچ جاتا تھا اور اس طرح ہو جاتا تھا کہ وہ لوگوں کے چہروں پر ان کے عماموں کی طرح ڈھلک گیا ہے۔ پھر یہ لوگ مزدلفہ سے طلوع شمس کے بعد نکلتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے عرفات سے غروب شمس کے بعد اور مزدلفہ سے طلوع شمس سے قبل روانگی کی۔

سلمہ بن کہیل نے حسن العرنی سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفہ کے دن خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا (یا ایھا الناس لیس البر فی ایجاف الخیل ولا فی ایضاح الابل ولکن سیرًا حسنًا جمیلا ولا توطئوا ضعیفًا ولا تؤذوا مسلمًا- اے لوگو! گھوڑے دوڑانے اور اونٹوں کو بھگا لے جانے میں کوئی نیکی نہیں ہے

لیکن سواری کو خوش رفتاری اور عمدہ طریقے سے چلاؤ۔ کسی کمزور کو اپنی سواری تلے نہ روندو اور کسی مسلمان کو ایذا نہ پہنچاؤ)

ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت اسامہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی عرفات سے جب واپسی ہوتی تو آپ کی معیت میں ہماری سواریوں کی رفتار تیز ہوتی اور جب گزرگاہ کشادہ ہوتی تو آپ اونٹنی کو دوڑا کر لے جاتے۔ واللہ اعلم۔

وقوفِ مزدلفہ

قول باری ہے (فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ جب تم عرفات سے واپس ہونے لگو تو مشعر حرام یعنی مزدلفہ کے پاس اللہ کو یاد کرو) اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشعر حرام سے مراد مزدلفہ ہے۔ اسے جمع کے نام سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔

بعض لوگوں کا قول ہے کہ ذکر سے مراد مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں مغرب میں تاخیر کر کے اکٹھی ادا کی جائیں۔ اور قول باری (وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ اور اسے یاد کرو جس طرح اس نے تمہیں اس کی رہنمائی کی ہے) میں ذکر ثانی سے مراد وہ ذکر ہے جو مزدلفہ کی صبح وقوفِ مزدلفہ کے وقت کیا جاتا ہے۔ اس ذکر اول ذکر ثانی سے مختلف ہوتا ہے۔ نماز کو ذکر کا نام دیا گیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من نام عن صلوٰۃ او نسیھا فلیصلھا اذا ذکرھا جو شخص کسی نماز کے وقت سوتا رہ جائے یا نماز پڑھنا بھول جائے تو جس وقت اسے یاد آجائے نماز ادا کرلے) یہ فرما کر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي اور میری یاد میں نماز قائم کرو) اللہ تعالیٰ نے نماز کو ذکر کا نام دیا۔

اس بنا پر آیت کا اقتضاء یہ ہے کہ مزدلفہ میں مغرب کی نماز میں تاخیر کی جائے اور اسے عشاء کی نماز کے ساتھ ادا کی جائے۔ حضرت اسامہ بن زیدؓ نے جو عرفات سے مزدلفہ تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ردیف تھے (آپ کے ساتھ سواری پر پیچھے سوار تھے) کہا ہے کہ میں نے مزدلفہ جاتے ہوئے راستے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مغرب کی نماز کا وقت جا رہا ہے۔

آپ نے یہ سن کر فرمایا! "نماز تمہارے آگے ہے" یعنی آگے چل کر نماز پڑھیں گے۔ جب آپ مزدلفہ پہنچے تو مغرب کی نماز عشاء کی نماز کے ساتھ پڑھی۔ مزدلفہ میں مغرب اور عشا کی نمازیں ایک ساتھ پڑھنے کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایات حد تواتر کو پہنچی ہوئی ہیں۔

اس شخص کے متعلق اختلاف ہے جس نے مزدلفہ پہنچنے سے پہلے مغرب کی نماز ادا کر لی - امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ نماز ادا نہیں ہوئی اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ادا ہو گئی۔ اگر قول باری (فَاِذَآ اَفَضۡتُمۡ مِّنۡ عَرَفٰتٍ فَاذۡكُرُوا اللّٰهَ عِنۡدَ الۡمَشۡعَرِ الۡحَرَامِ) میں ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر آیت مشعر حرام پہنچنے سے قبل نماز کے جواز کو مانع ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد کہ (الصّلوٰۃ امامك) بھی اس کے جواز کو مانع ہے آیت میں مذکور ذکر کو نماز پر محمول کرنا وقوف مزدلفہ کے وقت کیے جانے والے ذکر پر محمول کرنے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قول باری (وَاذۡكُرُوۡهُ كَمَا هَدٰٮكُمۡ) سے مراد وہ ذکر ہے جو وقوف مزدلفہ کی حالت میں کیا جاتا ہے۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ ہم ذکر اول کو نماز پر محمول کریں۔ تاکہ ان دونوں میں سے ہر ذکر کو اس کا حصہ دے دیں اور آیت میں ایک ہی چیز کی تکرار نہ ہو۔

قول باری (فَاذۡكُرُوا اللّٰهَ عِنۡدَ الۡمَشۡعَرِ الۡحَرَامِ) میں امر ایجاب کا مقتضی ہے جب کہ مزدلفہ میں کیا جانے والا ذکر کسی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ جب اس ذکر کو مزدلفہ میں مغرب کی نماز پر محمول کیا جائے گا تو اس صورت میں امر اپنے مقتضی یعنی وجوب پر محمول ہو گا۔ اس لیے اس ذکر کو نماز پر ہی محمول کرنا واجب ہے۔

وقوف مزدلفہ کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے آیا یہ حج کے فرائض میں داخل ہے یا نہیں۔ کچھ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ یہ حج کے فرائض میں شامل ہے اور جس شخص سے رہ گیا اس کا حج نہیں ہو گا جس طرح کہ وقوف عرفہ کے فوت ہونے کی صورت میں حج نہیں ہوتا۔

لیکن جمہور اہل علم کا قول ہے کہ وقوف مزدلفہ رہ جانے کی صورت میں حج پورا ہو جاتا ہے اور اس سے اس کا حج فاسد نہیں ہوتا۔ جن لوگوں نے وقوف مزدلفہ کو فرض تسلیم نہیں کیا ہے ان کی دلیل حدیث عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلی ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ "حج وقوف عرفہ کا نام ہے جس شخص نے طلوع فجر سے پہلے پہلے وقوف کر لیا اس کا حج مکمل ہو گیا"۔

بعض روایات میں آپ نے فرمایا: جس شخص کو وقوف عرفہ حاصل ہو گیا اسے حج حاصل ہو گیا اور جس شخص سے وقوف عرفہ رہ گیا اس سے حج رہ گیا" آپ نے وقوف عرفہ کرنے پر حج کی صحت کا حکم صادر فرمایا اور اس کے ساتھ وقوف مزدلفہ کی شرط نہیں لگائی۔

اس پر حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول روایت بھی دلالت کرتی ہے، یہ روایت

اور لوگوں کے ذریعے بھی منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے خاندان کے کمزوروں کو رات کے وقت ہی مزدلفہ سے آگے بھیج دیا تھا۔ بعض روایات میں ہے کہ آپ نے کمزور لوگوں کو رات کے وقت ہی مزدلفہ سے آگے چلے جانے کو کہا تھا اور ان سے یہ فرمایا تھا کہ سورج طلوع ہونے سے قبل جمرۂ عقبہ کو کنکریاں نہ مارنا۔ اگر مزدلفہ میں وقوف فرض ہوتا تو آپ کمزوری کی بنا پر لوگوں کو ہرگز اس کے ترک کی اجازت نہ دیتے جس طرح کہ وقوف عرفہ کے ترک کی کمزوری کے سبب اجازت نہیں ہوتی

اگر یہ کہا جائے کہ کمزور لوگ رات کے وقت مزدلفہ کا وقوف کر لیتے تھے، یہی اس کے وقوف کا وقت ہوتا ہے۔ سالم بن عمرؓ جو کہ گزشتہ حدیث کے ایک راوی ہیں، جس میں کمزور لوگوں کو آگے بھیج دینے کا ذکر ہے، اپنے خاندان کے کمزور افراد کو مزدلفہ سے آگے بھیج دیتے۔ یہ افراد رات کے وقت مشعر حرام کے نزدیک وقوف کر کے جو کچھ ذکر الٰہی میسر ہوتا کرتے اور پھر وہاں سے چل پڑتے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مزدلفہ کے وقوف کا وقت طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع فجر کے بعد وہاں وقوف کیا تھا لیکن آپ نے اپنے خاندان کے کمزور افراد کو وقوف کا حکم نہیں دیا کیونکہ آپ نے انھیں رات کے وقت ہی آگے چلے جانے کی اجازت دے دی تھی۔ اگر رات کا وقت وقوف مزدلفہ کا وقت ہوتا تو آپ ان لوگوں کو اس کا حکم دیتے اور اس کے ترک کی رخصت نہ دیتے جبکہ بلا عذر اس کے بجا لانے کا امکان موجود تھا۔

رہی سالم بن عمرؓ کی روایت تو یہ ان کا اپنا فعل تھا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی روایت نہیں تھی۔ اور انھوں نے یہ بھی نہیں کہا کہ رات کا وقت وقوف مزدلفہ کا وقت ہے۔ بلکہ یہ استحباب کے طور پر تھا تاکہ منیٰ کی طرف رجوع سے پہلے اللہ کا ذکر ہو جائے۔ طلوع فجر کے بعد وقوف مزدلفہ کا وقت ہوتا ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ مناسک کے افعال کا وقت دن کو ہوتا ہے اور رات کا وقت بالتبع ان میں داخل ہوتا ہے جیسا کہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

جو لوگ وقوفِ مزدلفہ کی فرضیت کے قائل ہیں انھوں نے ظاہر آیت (فَاِذَا اَفَضْتُمْ مِّنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) سے استدلال کیا ہے کہ یہ وقوف کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے نیز وہ مطرف بن طریف کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں جو انھوں نے شعبی سے، انھوں نے عروہ بن مضرسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(من ادرك جمعا والامام واقف فوقف مع الامام ثم افاض مع الناس فقد ادرك الحج ومن لم يدرك فلا حج له۔ جس شخص نے مزدلفہ میں امام کو وقوف کی حالت میں پاکر خود

بھی وقوف کر لیا۔ پھر لوگوں کے ساتھ اس کی واپسی ہوئی اسے حج مل گیا اور جو شخص یہ نہ پا سکا اس کا حج نہیں ہوا)

اسی طرح اس روایت سے بھی انھوں نے استدلال کیا ہے جس کی روایت یعلی بن عبید نے کی ہے، انھیں سفیان بن بکیر بن عطا سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ سے، وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو عرفات میں وقوف کی حالت میں دیکھا۔ کچھ لوگ آپ کے پاس آئے اور حج کے متعلق دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا (الحج یوم عرفة ومن ادرک جمعا قبل الصبح فقد ادرک الحج۔ یوم عرفہ کا وقوف حج ہے اور جس شخص کو صبح سے پہلے وقوف مزدلفہ حاصل ہو جائے اسے حج حاصل ہو جاتا ہے)

جہاں تک قول باری (فَاذْكُرُوا اللهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) کا تعلق ہے تو اس میں اس بات کی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جو انھوں نے اپنے استدلال سے ثابت کی ہے اس لیے کہ آیت میں اللہ کو یاد کرنے کا حکم ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ وہاں یادِ الٰہی مفروض نہیں ہے اس لیے کہ اس کے ترک سے حج میں کوئی کمی پیدا نہیں ہوتی اور آیت میں وقوف کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس بنا پر ان کا استدلال ساقط ہو گیا۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی واضح رہے کہ ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ مزدلفہ میں ذکر سے مراد وہاں مغرب کی نماز کی ادائیگی ہے۔ رہ گئی شعبی سے مطرف بن طریف کی حدیث تو اس کی مطرف کے علاوہ پانچ دوسرے راویوں نے بھی روایت کی ہے۔ جن میں زکریا بن ابی زائدہ، عبداللہ بن ابی السفر اور سیار شامل ہیں۔ ان سب نے شعبی سے، انھوں نے عروہ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے۔

اس روایت میں ان سب نے یہ کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ ووقف معنا ھذا الموقف وافاض قبل ذلک من عرفة لیلا اونھارا فقد تم حجہ وقضی تفثہ، جس شخص نے ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور ہمارے ساتھ اس جگہ وقوف کیا اور اس سے پہلے دن یا رات کے وقت عرفات سے اس کی واپسی ہوئی اس کا حج مکمل ہو گیا اور اس نے اپنا میل کچیل دور کر لیا)۔

ان میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (فلا حج لہ اس کا حج نہیں ہوا) تاہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مزدلفہ میں ترک صلوٰۃ سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث میں نماز کا ذکر فرمایا ہے۔ جب ترک صلوٰۃ سے حج فاسد

نہیں ہوتا تو ترکِ وقوف سے بھی حج فاسد نہیں ہوا۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آپؐ نے (فلا حج لہ) بھی ارشاد فرمایا تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے فضیلت کی نفی مراد ہو، اصل یعنی حج کی نفی مراد نہ ہو۔ جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وضوء لمن لم یذکر اسم اللہ علیہ۔ جس شخص نے وضو میں اللہ کا نام نہ لیا اس کا وضو نہیں ہوا) یا جس طرح حضرت عمرؓ نے روایت کی ہے کہ (من قدم نفلہ فلا حج لہ جس شخص نے نفل کو مقدم کیا اس کا حج نہیں ہوا)

رہ گئی عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ کی حدیث تو اس کی روایت محمد بن کثیر نے سفیان سے، انھوں نے بکیر بن عطاء سے، انھوں نے عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من وقف قبل ان یطلع الفجر فقد تم حجہ جس شخص نے طلوعِ فجر سے پہلے وقوف کیا اس کا حج مکمل ہو گیا)

اس روایت سے ہمیں دراصل یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے مراد وقوف عرفہ ہے جو حج پا لینے کی شرط ہے۔ جس شخص نے (من ادرک جمعا قبل الصبح) روایت کی ہے اسے الفاظ حدیث میں وہم ہو گیا ہے۔ اسے وہم کسی طرح نہیں قرار دیا جائے گا جبکہ پوری امت نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مزدلفہ میں طلوع فجر کے بعد آپ کا وقوف نقل کیا ہے اور آپ سے ایسی کوئی روایت نقل نہیں ہوئی جس میں آپ نے کسی کو رات کے وقت وقوف مزدلفہ کا حکم دیا ہو۔

تاہم اس روایت کی معارض وہ تمام صحیح روایات ہیں جن سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مروی ہے (من صلی معنا ھذہ الصلوٰۃ ثم وقف معنا ھنا الموقف) اسی طرح عبدالرحمٰن بن یعمر سے مروی وہ تمام روایات بھی درج بالا روایت کی معارض ہیں۔ عبدالرحمٰن کی روایت کے الفاظ یہ ہیں (من ادرک عرفۃ فقد ادرک الحج وقد تم حجہ ومن فاتہ عرفۃ فقد فاتہ الحج)

یہ روایت اس شخص کی روایت کی نفی کرتی ہے جس نے اس کے ساتھ وقوف مزدلفہ کی بھی شرط لگائی ہے۔ میرا خیال ہے کہ الاصم اور ابن علیہ ہیں جو اس وقوف کی فرضیت کے قائل ہیں۔

جو لوگ وقوف مزدلفہ کے قائل ہیں انھوں نے عقلی طور پر یہ استدلال کیا ہے کہ حج میں دو وقوف ہیں ایک وقوف عرفہ اور دوسرا وقوف مزدلفہ۔ جب ہم ایک وقوف کی فرضیت پر متفق ہو گئے ہیں یعنی وقوف عرفہ تو یہ ضروری ہے کہ دوسرا وقوف بھی فرض ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں دونوں کا ذکر کیا ہے جس طرح کہ قرآن میں رکوع اور سجود دونوں کے ذکر سے نماز میں دونوں فرض ہیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ چونکہ قرآن میں ان دونوں کا ذکر ہوا ہے اس بنا پر یہ دونوں فرض ہیں، بڑی سنگین غلطی ہے۔ اس لیے کہ یہ قول پھر اس بات کا متقاضی ہو گا کہ ہر وہ بات جس کا ذکر قرآن میں ہو وہ فرض ہو جائے۔ اس بات کو تسلیم کرنا آپ کے لیے ممکن نہیں ہے جس سے آپ کے قول سے بننے والا کلیہ ٹوٹ جائے گا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن میں وقوف مزدلفہ کا ذکر نہیں کیا۔

اللہ تعالیٰ کا تو صرف یہ ارشاد ہے (فَاذْكُرُوا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ مشعر حرام کے نزدیک ذکر بھی فرض نہیں ہے تو وقوف کیسے فرض ہو گا۔ اس لیے یہ استدلال بھی ساقط ہو گیا۔ اگر آپ اس وقوف کو وقوف عرفہ پر قیاس کرتے ہوئے واجب کریں گے تو آپ سے وہ دلیل طلب کی جائے گی جس کی بنا پر اس قیاس کو واجب کرنے والی علت کی صحت ثابت ہو سکے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ ایسی کوئی دلالت یا علت موجود نہیں ہے۔

آپ سے یہ بھی کہا جائے گا کہ آیا ایسا نہیں ہوا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ مکرمہ پہنچے تو آپ نے طواف وسعی کی، پھر دسویں ذی الحجہ کو بھی طواف کیا اور پھر طواف صدر بھی کیا اور اس کا حکم بھی دیا تو کیا اس سے یہ واجب ہو گیا کہ ایجاب کے لحاظ سے ان تینوں طوافوں کا ایک حکم ہو جائے۔ جب یہاں یہ بات جائز ہو گئی کہ بعض طواف مستحب ہوں اور بعض واجب تو پھر یہی بات وقوف کے سلسلے میں تسلیم کر لینے میں کوئی چیز مانع نہیں ہے کہ ایک وقوف مستحب ہو اور دوسرا واجب ہو جائے۔

مناسک حج ادا کرنے کے بعد کیفیت ذکر

قول باری ہے (فَاِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا۔ پھر جب تم اپنے حج کے ارکان ادا کر چکو تو جس طرح پہلے اپنے آباؤ اجداد کا ذکر کرتے تھے اسی طرح اب اللہ کا ذکر کرو بلکہ اس سے بھی بڑھ کر) قضا مناسک کا معنی علی وجہ التمام ان کی ادائیگی ہے۔

اسی معنی میں قول باری ہے (فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا جب تم نماز ادا کر لو تو قیام وقعود کی حالت میں اللہ کو یاد کرو) اسی طرح (فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوةُ فَانْتَشِرُوْا فِي الْاَرْضِ۔ جب نماز پڑھ لی جائے تو تم زمین میں پھیل جاؤ)

اسی معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (فَمَا اَدْرَکْتُم فَصَلُّوا وَمَا فَاتَکُمْ فَاقْضُوا) نماز باجماعت کی صورت میں تمھیں امام کے ساتھ جتنی نماز مل جائے وہ پڑھ لو اور جتنی نہ ملے اسے ادا کر لو) یعنی جتنی نہ ملے اسے پوری طرح ادا کر لو۔

اس قول باری (فَاذْکُرُوا اللّٰہَ کَذِکْرِکُمْ) کے دو معانی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک یہ کہ اس سے وہ تمام اذکار مراد ہیں جو مناسک کی ادائیگی کے دوران پڑھے جاتے ہیں جس طرح کہ قول باری ہے (اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ فَطَلِّقُوْھُنَّ لِعِدَّتِھِنَّ وَاَحْصُوا الْعِدَّۃَ جب تم اپنی بیویوں کو طلاق دو تو انھیں عدت پر طلاق دو اور عدت کو شمار کر لو) جب کہ اسے طلاق دینے سے پہلے عدت کو شمار کرنے کا حکم ہے۔

یہ طرز بیان عربی کے ان محاوروں کے مطابق ہے مثلاً آپ کہیں "اذا حججت فطف بالبیت" (جب حج کرو تو بیت اللہ کا طواف کرو) یا "اذا احرمت فاغتسل" (جب تم احرام باندھو تو غسل کر لو) یا "اذا صلیت فتوضأ" (جب تم نماز پڑھنے لگو تو وضو کر لو)

ان تمام فقروں میں جن افعال کے کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے وہ دراصل فقروں میں بیان کردہ امور سے پہلے ادا کیے جانے چاہئیں۔ قول باری ہے (اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوا وُجُوْھَکُمْ جب تم نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہو جاؤ تو اپنے چہرے دھو لو) حالانکہ چہرے کا دھونا نماز سے پہلے عمل میں آتا ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (فَاِذَا قَضَیْتُمْ مَنَاسِکَکُمْ فَاذْکُرُوا اللّٰہَ) اس میں یہ جائز ہے کہ اس سے مراد وہ اذکار مسنونہ ہوں جو عرفات اور مزدلفہ میں وقوف کے وقت اور رمی جمار اور طواف کے وقت پڑھے جاتے ہیں۔

اس آیت کا دوسرا معنی یہ ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں لوگ مناسک ادا کرتے ہوئے ٹھہر جاتے اور ٹھہر کر اپنی خاندانی روایات اور اپنے آباؤ اجداد کے مفاخر بیان کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے ان غلط باتوں کے ذکر کی بجائے اپنے ذکر، نعمتوں پر شکر اور حمد و ثنا کا حکم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میدان عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا تھا۔

(ان اللہ قد اذھب عنکم نخوۃ الجاھلیۃ وتعظمھا بالآباء۔ الناس من آدم وآدم من تراب۔ لا فضل لعربی علی عجمی الا بالتقوی۔ اللہ تعالیٰ نے تم سے جاہلیت کے فخر و غرور اور آباؤ اجداد کے نام پر جھوٹے وقار اور بڑائی کو ختم کر دیا ہے۔ تم سب

آدم کی اولاد ہو اور آدم مٹی سے بنے ہیں۔ کسی عربی کو کسی عجمی یعنی غیر عرب پر کوئی فضیلت نہیں ہے۔ اگر فضیلت ہے تو صرف تقویٰ کی بنا پر ہے۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (یٰٓاَیُّھَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَّ اُنْثٰی وَ جَعَلْنٰکُمْ شُعُوْبًا وَّ قَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا۔ اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰہِ اَتْقٰکُمْ۔ اے لوگو! ہم نے تمھیں ایک مرد اور عورت کے ملاپ سے پیدا کیا اور تمھیں مختلف قومیں اور خاندان بنا دیا تاکہ تم ایک دوسرے کو پہچان سکو۔ بے شک اللہ کے نزدیک تم سے سب سے معزز شخص وہ ہے جو تم میں سب سے زیادہ پرہیز گار ہے)

اس بنا پر درج بالا آیت میں زمانۂ جاہلیت کی اس صورت کو پیش نظر رکھ کر کہ وہ اپنے آباؤ اجداد کے مآثر و مفاخر بیان کیا کرتے تھے، اللہ کے ذکر کا حکم دیا گیا، اس طرح آیت کو زمانۂ جاہلیت کی صورتِ حال کی روشنی میں دیکھا جائے۔ واللہ اعلم۔

ایّامِ منیٰ اور ان میں کوچ

قول باری ہے (وَاذْكُرُوا اللّٰهَ فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْدُوْدٰتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ یہ گنتی کے چند روز ہیں جو تمہیں اللہ کی یاد میں بسر کرنے چاہئیں ۔ پھر کوئی جلدی کرکے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں سفیان اور شعبہ نے بکیر بن عطاء سے، انھوں نے حضرت عبدالرحمٰن بن یعمر الدیلیؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (ایام منیٰ ثلثۃ ایام التشریق فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَيْنِ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَاَخَّرَ فَلَآ اِثْمَ عَلَيْهِ ایّامِ منیٰ ایّامِ تشریق کے تین دن ہیں ۔ پھر جو کوئی جلدی کرکے دو دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں اور جو کوئی تاخیر کرکے پلٹا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ۔

اہلِ علم کا اس پر اتفاق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (ایام معدودات) کے سلسلے میں دراصل آیت کی مراد کا بیان ہے ۔ اہلِ علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایام معدودات' ایام تشریق ہیں یہ بات حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرام سے مروی ہے ۔

البتہ ایک چیز ہے جس کی روایت ابن ابی لیلیٰ نے منہال سے، انھوں نے زر سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے کی ہے کہ المعدودات' سے مراد یوم النحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں ۔ ان میں سے جس دن بھی تم قربانی کرنا چاہو کر سکتے ہو ۔ اس روایت کے متعلق ایک قول ہے کہ یہ وہم ہے ۔

حضرت علیؓ سے جو صحیح روایت ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے یہ بات المعلومات' یعنی قول باری (فِيْٓ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمٰتٍ عَلٰي مَا رَزَقَهُمْ ....) کے متعلق فرمائی ہے ۔ ظاہر آیت بھی اس کی

نفی کرتا ہے کیونکہ قول باری ہے (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ) اب ان دونوں کا تعلق نحر یعنی قربانی کے ساتھ نہیں ہے بلکہ رمی جمار کے ساتھ ہے جو ایام تشریق میں ہوتی ہے۔

رہی یہ بات کہ "المعلومات" کون سے ایام ہیں تو حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ یوم النحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں۔ ان میں سے جس دن بھی قربانی کا جانور ذبح کرنا چاہو کر سکتے ہو۔ حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔ سعید بن جبیرؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ "المعلومات" ایام عشر ہیں اور "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔

ابن ابی لیلیٰ نے الحکم سے، انھوں نے مقسم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ "المعلومات" یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ یہ ایام تشریق بھی ہیں۔ اور "المعدودات" یوم النحر اور اس کے بعد کے تین دن ہیں۔ عبداللہ بن موسیٰ نے کہا، ہمیں عمارہ بن ذکوان نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ "المعدودات" ایام عشر اور "المعلومات" ایام نحر ہیں۔

لیکن آپ کا "المعدودات" کے متعلق یہ قول بلاشبہ غلط ہے۔ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔ نیز یہ کتاب اللہ کے بھی خلاف ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِیْ یَوْمَیْنِ فَلَا اِثْمَ عَلَیْہِ) ایام عشر میں کوئی ایسا حکم نہیں ہے جو دو دنوں سے متعلق ہوا اور تین دنوں سے نہ ہو۔ حضرت ابن عباسؓ سے صحیح سند کے ساتھ یہ منقول ہے کہ "المعلومات" ایام عشر اور "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔

یہی جمہور تابعین کا قول ہے جن میں حسن بصری، مجاہد، عطاء، ضحاک اور ابراہیم نخعی وغیرہم شامل ہیں۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد سے مروی ہے کہ "المعلومات" ایام عشر اور "المعدودات" ایام تشریق ہیں۔ طحاوی نے اپنے شیخ احمد بن ابی عمران سے، انھوں نے بشر بن الولید سے نقل کیا ہے کہ ابو العباس طوسی نے امام ابو یوسف کو لکھا کہ "ایام معلومات" کیا ہیں؟

امام ابو یوسف نے مجھے جواب املاء کرایا کہ صحابہ کرام کے درمیان ان کے متعلق رائے ہے۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ ایام النحر ہیں۔ میرا بھی یہی مسلک ہے اس لیے کہ قول باری ہے (عَلٰی مَا رَزَقَھُمْ مِّنْ بَھِیْمَۃِ الْاَنْعَامِ ......) اور چند مقررہ دنوں میں ان جانوروں پر اللہ کا نام لیں جو اس نے انھیں بخشے ہیں۔

ہمارے شیخ ابو الحسن کرخی نے احمد القاری سے، انھوں نے محمد سے اور انھوں نے امام ابو حنیفہ

سے بیان کیا ہے کہ ایام معلومات' ایام عشر ہیں، اور امام محمد سے بیان کیا کہ یہ ایام نحر کے تین دن ہیں، یوم الاضحیٰ اور اس کے بعد کے دو دن۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ احمد القاری کی امام محمد سے روایت اور بشر بن الولید کی امام ابویوسف سے روایت کا ماحصل یہ نکلا کہ 'المعلومات' سے مراد یوم الاضحیٰ یا یوم النحر اور اس کے بعد کے دو دن ہیں۔ امام ابوحنیفہ سے مروی متفقہ روایات میں یہ ہے کہ 'المعلومات' ایام العشر اور المعدودات ایام تشریق ہیں۔ یہی حضرت ابن عباس کا مشہور قول بھی ہے۔

قول باری (علیٰ مَا رَزَقَھُمۡ مِّنۡ بَھِیۡمَۃِ الۡاَنۡعَامِ) میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہاں ایام نحر مراد ہیں۔ اس لیے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ ارادہ کیا ہو لِمَا رزقھم من بھیمۃ الانعام (انھیں جانور عطا کرنے کی وجہ سے) جیسا کہ قول باری ہے (وَلِتُکَبِّرُوا اللہَ عَلٰی مَا ھَدٰکُمۡ اور تاکہ تم اللہ کی بڑائی اس بنا پر بیان کرو کہ اس نے تمھیں ہدایت دی) اس میں معنی ہیں لِمَا ھَدٰکُمۡ (تمھیں ہدایت دینے کی وجہ سے)

اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اللہ نے اس سے ایام عشر مراد لیے ہوں اس لیے کہ ایام عشر میں یوم النحر بھی شامل ہے جس میں قربانی ہوتی ہے اور اس کے کئی دن ہوتے ہیں۔ اہل لغت نے ذکر کیا ہے کہ 'المعدودات' کا مفہوم 'المعلومات' کے مفہوم سے جدا ہے۔ اس لیے کہ لفظاً اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ عدد کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم جدا ہے۔

وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے جن چیزوں کی صفت المعدودات بیان کی ہے یہ صفت ان کی تقلیل پر دلالت کرتی ہے جس طرح کہ قول باری ہے (دَرَاھِمَ معدودۃ) "گنتی کے چند درہم" اور کسی چیز کو عدد کے ساتھ اسی وقت موصوف کیا جاتا ہے جب اس کی تقلیل کا ارادہ ہو کیونکہ وہ کثرت کی ضد ہوتا ہے۔ یہ اسی طرح ہے جیسے آپ کہیں "قلیل اور کثیر" اس لیے المعدودات' میں قلت کے معنی پائے جاتے ہیں اور دوسرے ایام کو 'المعلومات' کہا گیا اس لیے کہ ان کی شہرت تھی اور وہ تعداد میں دس ہیں۔

اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایام منیٰ یوم النحر کے بعد کے تین دن ہیں۔ اور حاجی کو اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ دوسرے دن واپسی میں تعجیل کرے بشرطیکہ اس نے رمی کر لی ہو۔ اس کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ تیسرے دن تک تاخیر کرلے یہاں تک کہ اس دن رمی جمار کرنے کے بعد کوچ کر جائے اس شخص کے متعلق اختلاف ہے جس نے دوسرے دن

سورج غروب ہونے تک کوچ نہیں کیا۔

حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ، حسن بصری اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ دوسرے دن کوچ کرنے سے پہلے اگر سورج غروب ہو جائے تو اب وہ کوچ نہیں کر سکتا، تیسرے دن رمی جمار سے فارغ ہونے کے بعد وہ کوچ کر سکے گا۔ حسن بصری سے یہ بھی مروی ہے کہ اسے دوسرے دن کوچ کر جانے کی اجازت ہے بشرطیکہ اس نے ظہر کا سارا وقت رمی جمار میں لگا یا ہو۔ اگر منیٰ میں عصر کا وقت ہو جائے تو اب اسے تیسرے دن تک کوچ کرنے کی اجازت نہیں ہوگی۔ تیسرے دن کی رمی اس پر اسی وقت لازم ہوگی اگر وہ منیٰ میں صبح کرے گا اور صورت میں رمی جمار کا ترک اس کے لیے جائز نہیں ہوگا۔

فقہاء کے درمیان اس بارے میں ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ جس شخص نے منیٰ میں قیام کر لیا اور تین دن وہیں رہا تو اس کے لیے رمی جمار کیے بغیر کوچ جائز نہیں ہے۔ فقہاء کا یہ کہنا کہ اگر کوئی شخص دوسرے دن شام تک منیٰ میں قیام پذیر رہے تو اس پر تیسرے دن کے رمی جمار کا لزوم نہیں ہوگا وہ صرف اس بنا پر ہے کہ دوسرے دن سے متصل رات دوسرے دن کے تابع ہے یعنی اس رات کا حکم وہی ہے جو دوسرے دن کا ہے۔ اس کا حکم وہ نہیں ہے جو اس کے بعد آنے والے دن کا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص پہلے دن رمی نہیں کرتا تو آنے والی رات میں وہ رمی کرے گا اور اس صورت میں یہ رمی اپنے وقت سے موخر ہوگی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رات کے وقت رمی جمار کرنے کی اجازت دے دی تھی۔ اس بنا پر اس رات کا حکم وہی ہوگا جو اس سے پہلے کے دن کا ہے لیکن اس رات کا حکم وہ نہیں ہوگا جو اس کے بعد آنے والے دن کا ہے۔

اسی بنا پر فقہاء نے یہ کہا ہے کہ دوسرے دن شام تک منیٰ میں اس کی اقامت، دن کے وقت اقامت کی طرح ہے۔ لیکن اگر وہ وہیں قیام پذیر رہے یہاں تک کہ تیسرے دن کی صبح ہو جائے تو اس پر رمی جمار لازم ہو جائے گی۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یہ وہ بات ہے جس سے امام ابوحنیفہ کے اس قول کی صحت پر استدلال کیا جاتا ہے کہ آپ نے تیسرے دن زوال سے پہلے تک رمی جمار کو جائز قرار دیا ہے اس لیے کہ تیسرا دن لزوم رمی کے لیے وقت ہے اور یہ بات محال ہے کہ تیسرا دن وجوب رمی کے لیے وقت ہو لیکن پھر اس میں رمی کا فعل درست نہ ہو۔

قول باری ہے (فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى۔ پھر جو کوئی جلدی کر کے دو ہی دن میں واپس ہو گیا تو کوئی حرج نہیں اور جو کچھ دیر ٹھہر کر پلٹا تو بھی کوئی حرج نہیں بشرطیکہ یہ دن اس نے تقویٰ کے ساتھ بسر کیے ہوں) اس آیت کی دو تفسیریں بیان کی گئی ہیں اول یہ کہ جو شخص دو دنوں میں واپس ہو گیا اس پر کوئی گناہ نہیں اس لیے کہ حج مقبول کی بنا پر اس کی سیئات اور اس کے گناہوں کی تکفیر ہو گئی ہے۔

اسی طرح کی روایت حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت ہے۔ آپ نے فرمایا (من حج فلم یرفث ولم یفسق رجع کیوم ولدتہ امہ۔ جس شخص نے حج کیا اور حج کے دوران رفث اور فسق سے اجتناب کیا تو وہ گناہوں سے اس طرح پاک ہو کر لوٹے گا جس طرح اس دن تھا جس دن اس کی ماں نے اسے جنم دیا تھا۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ دو ہی دن میں واپسی کے اندر جلدی کرنے میں اس پر کوئی گناہ نہیں۔ حسن وغیرہ سے اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ قول باری ہے (وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ) اس لیے کہ اس کے لیے تاخیر مباح ہے اور قول باری (لِمَنِ اتَّقَى) میں یہ احتمال ہے کہ جو شخص ان تمام باتوں سے جو اللہ نے (فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ) میں بتائی ہیں احرام کی حالت میں بچتا رہا۔ اگر نہیں بچا تو اس سے کسی ثواب کا وعدہ نہیں۔

نیت درست نہ ہو تو بھلی باتیں کرنے والا منافق ہو سکتا ہے۔

قول باری ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ۔ انسانوں میں کوئی تو ایسا ہے جس کی باتیں دنیا کی زندگی میں تمہیں بہت بھلی معلوم ہوتی ہیں اور اپنی نیک نیتی پر بار بار خدا کو گواہ ٹھہراتا ہے مگر حقیقت میں وہ بدترین دشمن حق ہوتا ہے)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں اس بات سے خبردار کیا گیا ہے کہ کسی شخص کی ظاہری یا تو شیریں بیانی اور نیک نیتی کی بار بار یقین دہانیوں سے ہرگز دھوکا نہ کھایا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ انسانوں میں کوئی تو ایسا ہوتا ہے جس کی باتیں ظاہری طور پر بڑی بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ اور وہ اپنی نیک نیتی پر بار بار خدا کو گواہ ٹھہراتا ہے۔

یہ منافقین کی صفت ہے جیسا کہ قول باری ہے (قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ۔ وَاللَّهُ

يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُ. وَاللهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكٰذِبُونَ. اِتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً۔ منافقین کہتے ہیں کہ ہم گواہی دیتے ہیں کہ بے شک آپ اللہ کے رسول ہیں۔ اللہ بھی جانتا ہے کہ آپ اس کے رسول ہیں لیکن اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ یہ منافقین جھوٹے ہیں۔ انھوں نے اپنی قسموں کو اپنے لیے ڈھال بنا رکھا ہے)۔

قضا، امامت اور عدالت وغیرہ کے مناصب صرف ظاہری حالت دیکھ کر نہ سپرد کر دیے جائیں

اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ۔ اور جب آپ ان کو دیکھیں تو ان کے قد و قامت آپ کو خوشنما معلوم ہوں اور یہ باتیں کرنے لگیں تو آپ ان کی باتیں سننے لگیں) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو ان باتوں سے آگاہ کر دیا جو انھوں نے اپنے دلوں میں چھپا رکھی ہیں تاکہ آپ ان کی ظاہری باتوں سے دھوکے میں نہ آجائیں۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ان جیسے لوگوں میں ہمارے لیے عبرت کا سامان رکھ دیا تاکہ ہم لوگوں کے ظاہری امور پر اور ان کی ان باتوں پر بھروسہ نہ کر بیٹھیں جو وہ اپنے مافی الضمیر کے اظہار کے طور پر بیان کرتے ہوں۔

ان جیسے لوگوں کے ساتھ جن دینی اور دنیاوی امور کا تعلق ہو اس آیت میں ان میں ہمیں احتیاط برتنے کا حکم دیا گیا ہے۔ ہم کسی دینی یا دنیاوی امر میں کسی انسان کی صرف ظاہری حالت پر ہی اعتماد نہ کر بیٹھیں بلکہ اس کے متعلق تحقیق و تفتیش بھی کریں۔

اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جس شخص کو قضا یا امامت (خلافت) یا اسی قسم کے کسی اہم منصب کے لیے منتخب کیا جائے یا عدالت میں گواہی دینے کے لیے طلب کیا جائے تو بہ ضروری ہے کہ صرف ان کے ظاہر کو قابل قبول نہ سمجھا جائے بلکہ ان کے متعلق پوری طرح چھان پھٹک کر لی جائے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان جیسے لوگوں کو مسلمانوں کے معاملات سپرد کر دینے کے سلسلے میں ہمیں پوری طرح چوکنا رہنے کا حکم دیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ درج بالا آیت کے فوراً ہی بعد اللہ کا ارشاد ہے (وَإِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ۔ جب اسے اقتدار حاصل ہو جاتا ہے تو زمین میں اس کی ساری دوڑ دھوپ اس لیے ہوتی ہے کہ فساد پھیلائے، کھیتوں کو غارت کرے اور نسل انسانی کو تباہ کرے۔

اس مقام پر اقتدار کے ذکر کی وجہ یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیں یہ بتایا جارہا ہے کہ جسے اقتدار سونپا جائے جب تک مختلف ذرائع سے اس کے حالات کی چھان پھٹک نہ کرلی جائے۔ اس وقت تک صرف اس کے ظاہر پر انحصار کرنا جائز نہیں ہوتا۔

قول باری (وَھُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ) یہ اس شخص کی کیفیت ہے جو بار بار اپنی نیک نیتی پر خدا کو گواہ بناتا ہے لیکن اس کی حالت یہ ہے کہ اپنی بدنیتی کی بنا پر انتہائی جھگڑالو ہے۔ اگر کسی معاملے میں اس کا کسی کے ساتھ تنازعہ ہو جائے تو شدید جھگڑے کے ذریعے اپنے فریق مقابل کو مجبور کرکے اس کے حق سے ہٹا کر اسے اپنے قبضے میں کر لیتا ہے۔

محاورہ ہے لَدَّہٗ عن کذا یعنی اس نے اسے مجبور و محبوس کر دیا۔ اس معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (انکم تختصمون الی ولعل بعضکم یکون الحسن بحجتہ من بعض۔ وانما اقضی بما اسمع فمن قضیت لہ من حق اخیہ بشیء فانما اقطع لہ قطعۃ من النار۔ تم اپنے جھگڑے میرے پاس فیصلے کے لیے لے کر آتے ہو۔ ہو سکتا ہے کہ تم میں سے بعض اپنی دلیل سے دوسرے کی بہ نسبت زیادہ خبردار ہو۔ جہاں تک میرا تعلق ہے میں تو جو سنوں گا اس کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ اگر میں نے ظاہری دلائل کی بنا پر کسی شخص کو اس کے بھائی کا حق دے دیا تو یاد رکھو میں اسے جہنم کی آگ کا ایک ٹکڑا دوں گا)۔

اس بنا پر (اَلَدُّ الْخِصَامِ) کے معنی یہ ہوں گے کہ یہ شخص جھگڑا کرنے کے لحاظ سے دونوں فریقوں میں سے زیادہ شدید ہے۔ قول باری ہے (وَاللّٰہُ لَا یُحِبُّ الْفَسَادَ اور اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتا) یہ فقرہ جبر یہ فرقہ کے مذہب کے بطلان پر نص ہے اس لیے کہ جو چیز اللہ تعالیٰ پسند نہیں کرتا اس کا ارادہ بھی نہیں کرتا اور جس چیز کا ارادہ نہیں کرتا اسے پسند بھی نہیں کرتا۔ اس فقرے میں اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ فساد کو پسند نہیں کرتا۔

یہ چیز اس بات کو واجب کر دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ فساد کا کام نہ کرے کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو وہ فساد کا ارادہ کرنے والا اور اسے پسند کرنے والا قرار پائے گا اور اللہ کی ذات اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایسا کرے۔ اس کی مثال ایک اور قول باری میں موجود ہے۔ ارشاد ہوتا ہے (وَمَا اللّٰہُ یُرِیْدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ اور یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں پر ظلم کا ارادہ کرتا ہو) اس آیت کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے ظلم کے فعل کی نفی کر دی۔ اس لیے کہ اگر وہ یہ کرتا تو وہ اس کا ارادہ بھی کرتا کیونکہ یہ محال ہے کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جس کا وہ ارادہ نہ کرتا ہو۔

اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ فعل کے ہونے کے متعلق اس کی پسندیدگی اس فعل کے لیے اس کا ارادہ ہوتی ہے کیونکہ یہ بات تو بالکل غلط ہے کہ وہ ایک فعل کے ہونے کو پسند کرے اور اس کے ہونے کا ارادہ نہ کرے بلکہ اس کا ہونا اسے ناپسند ہو اس سے تو تناقض لازم آتا ہے۔

مثلاً کوئی یہ کہے کہ وہ ایک کام کا ارادہ رکھتا ہے لیکن اسے ناپسند بھی کرتا ہے، اس کا یہ کلام تناقض کا شکار ہوگا اور اس میں اختلال واقع ہو جائے گا۔ اس حقیقت پر یہ قول باری دلالت کرتا ہے (اِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَۃُ فِی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَھُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ وہ لوگ جو یہ چاہتے ہیں کہ اہل ایمان کے گروہ میں فحش پھیلے بلاشبہ ان کے لیے دردناک عذاب ہے) یہاں یُحِبُّوْنَ کے معنی یُرِیْدُوْنَ (وہ چاہتے ہیں) ہیں۔

آیت سے اس بات پر دلالت ہو رہی ہے کہ پسند کرنا ہی ارادہ کرنا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (ان اللہ احب لکم ثلاثا وکرہ لکم ثلاثا۔ احب لکم ان تعبدوہ ولا تشرکوا بہ شیئا وان تناصحوا من ولاہ اللہ امرکم وکرہ لکم القیل والقال وکثرۃ السوال واضاعۃ المال۔ اللہ تعالیٰ نے تین باتوں کو تمہارے لیے پسند اور تین باتوں کو ناپسند کیا ہے۔ اس نے یہ پسند کیا ہے کہ تم اس کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو اور یہ کہ تم اس شخص کے لیے خیر خواہانہ جذبات رکھو جسے وہ تم پر والی مقرر کرے۔ اس نے قیل وقال (بلاوجہ اعتراضات کرنے)، کثرت سوال اور مال کے ضیاع کو ناپسند کیا ہے)

اس حدیث میں کراہت کو محبت کے مقابلہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اس سے یہ دلالت ہوئی کہ اللہ تعالیٰ جس چیز کا ارادہ کرتا ہے اسے پسند بھی کرتا ہے اور جس بات کو وہ ناپسند کرتا ہے اس کا ارادہ نہیں کرتا۔ کیونکہ کراہت ارادے کے بالمقابل ہے جس طرح کہ یہ محبت یعنی پسندیدگی کے بالمقابل ہوتی ہے۔ جب کراہت ارادے اور پسندیدگی کی نقیض ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارادہ اور محبت دونوں ایک چیز ہیں۔

قول باری ہے (فَاعْلَمُوْا اَنَّ اللہَ عَزِیْزٌ حَکِیْمٌ۔ جان لو کہ اللہ عزیز و حکیم ہے) عزیز وہ ذات ہے جو غالب و قوی ہو اور اسے اس بات کی پوری قدرت ہو کہ جو چاہے روک دے اور جو چاہے نہ روکے۔ اس لیے کہ عزت کے اصل معنی امتناع کے ہیں۔ اسی سے محاورہ ہے:

ایسی سرزمین جو شدت اور صعوبت کی بنا پر ممتنع الوصول ہو۔

لفظ الحکیم کا اطلاق اللہ کی صفت میں دو معنوں پر ہوتا ہے۔ ایک العالم (جاننے والا)

جب یہ معنی مراد ہو تو یہ کہنا جائز ہے کہ اس کا علم ہمیشہ سے ہے۔ دوسرا معنی متقن و محکم فعل یعنی پختہ اور محکم کام کرنے والا۔ جب یہ معنی مراد ہو تو یہ کہنا جائز نہیں ہوگا وہ ہمیشہ سے حکیم ہے جس طرح کہ یہ کہنا جائز نہیں کہ وہ ہمیشہ سے کام کرنے والا ہے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی یہ صفت بیان کی کہ وہ حکیم ہے تو یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہ نہ تو ظلم کا کام ہے، نہ ہی بے وقوفی کا اور نہ ہی قبائح کا۔ نیز وہ ان کا ارادہ بھی نہیں کرتا۔ اس لیے کہ جس ذات میں یہ باتیں پائی جائیں گی وہ اہلِ عقل کے نزدیک حکیم نہیں ہوگا۔ اس میں بھی جبریہ فرقہ کے مذہب کا بطلان ہے۔

قول باری ہے هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ ان ساری نصیحتوں اور ہدایتوں کے بعد بھی لوگ سیدھے نہ ہوں تو) کیا اب وہ اس کے منتظر ہیں کہ اللہ تعالیٰ بادلوں کا چتر لگائے فرشتوں کے پرے ساتھ لیے خود سامنے آموجود ہو) یہ آیت متشابہات میں سے ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے کہ ان کو محکمات کی طرف لوٹا یا جائے۔

قول باری ہے (هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ۔ وہی خدا ہے جس نے یہ کتاب تم پر نازل کی ہے۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں۔ ایک محکمات جو کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور دوسری متشابہات۔ جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ ہمیشہ متشابہات کے پیچھے پڑے رہتے ہیں)

ایسی آیت کو متشابہ اس لیے کہا گیا ہے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہو اور اللہ سچ مچ آجائے۔ اور یہ احتمال کہ اس سے مراد اللہ کا امر اور اس کی نشانیاں ہیں جو اس کی ذات اور قدرت پر دلالت کرتی ہیں جس طرح کہ ایک اور جگہ ارشاد ہوا (هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ کیا وہ اب اس کے منتظر ہیں کہ فرشتے ان کے پاس آجائیں یا تیرے رب کا امر آجائے یا تیرے رب کی بعض نشانیاں آجائیں)

یہ تمام آیات متشابہات اس معنی پر محمول ہیں جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ) میں کیا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے آنا، جانا، ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا اور زوال ان تمام باتوں کا ثبوت جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ تمام باتیں اجسام کی

صفات اور حدوث کی نشانیاں ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے محکم قول میں یہ فرما دیا ہے (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے) حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ستاروں کی حرکات، ان کی منتقلی اور ان کے زوال کو ان کے حدوث کی دلیل قرار دیا اور اپنی قوم کے خلاف اس سے استدلال کیا چنانچہ قول باری ہے (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ یہ ہماری وہ حجت ہے جو ہم نے ابراہیم کو اس کی قوم کے مقابلے میں عطا کیا) یعنی کواکب اور اجسام کے حدوث کے متعلق، اللہ تعالیٰ تجسیم وتشبیہ کے قائلین کے قول سے بہت بلند ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیا یہ جائز ہے کہ جَاءَ رَبُّكَ (تیرا پروردگار آیا) جاء کتابہ یا جاء رسولہ (اس کی کتاب آئی یا اس کا رسول آیا) یا اسی قسم کے کسی اور فقرے کے معنی میں ہو؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ مجاز ہے اور مجاز کا استعمال صرف اس جگہ ہوتا ہے جہاں مجازی معنی مراد لینے کی دلیل موجود ہو۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ، گاؤں سے پوچھو) اور اس سے مراد لیا گاؤں والوں سے پوچھو۔ اسی طرح فرمایا (وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ اور وہ لوگ جو اللہ اور اس کے رسول کو ایذا پہنچاتے ہیں) یہاں مراد ہے کہ اللہ کے دوستوں کو ایذا پہنچاتے ہیں۔ مجاز تو صرف اسی جگہ استعمال ہوتا ہے جہاں اس کے استعمال کے لیے دلیل موجود ہو یا سننے والے کے لیے اس کے معنی میں کوئی اشتباہ نہ ہو۔

قول باری ہے (وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ، اور آخر کار سارے معاملات پیش تو اللہ ہی کے حضور ہونے والے ہیں۔ اس کی دو طرح سے تفسیر کی گئی ہے اول یہ کہ پیشتر اس سے کہ بندے کسی امر کے مالک ہوتے تمام معاملات اللہ ہی کے ہاتھ میں تھے پھر اللہ تعالیٰ نے انھیں بہت سے معاملات کا مالک بنا دیا اب آخرت میں پھر سے تمام معاملات اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہوں گے۔ مخلوق کے ہاتھ میں کچھ نہ ہوگا۔ اس لیے یہ کہنا درست ہوگیا کہ تمام معاملات اسی کی طرف لوٹا دیے جائیں گے۔

دوسری تفسیر یہ ہے کہ اس فقرے کے وہی معنی ہیں جو قول باری (أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ آگاہ رہو تمام معاملات اللہ ہی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں) یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام معاملات کا مالک ہے۔ اس کے سوا اور کوئی مالک نہیں ہے۔ ان معاملات پر اس کی ملکیت اس

طرح نہیں ہے کہ پہلے یہ معاملات اس کے قبضۂ قدرت میں نہیں تھے پھر ہو گئے بلکہ اس طرح کہ اس کے سوا ان کا کوئی اور مالک نہیں ہے۔

لبید کا ایک شعر ہے:

وما المرء الا کالشھاب وضوءہ یحور رماداً بعد اذ ھو ساطع

انسان کی حقیقت ایک چنگاری اور اس کی روشنی کی طرح ہے کہ چمکنے کے بعد وہ راکھ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ شاعر کی مراد یہ ہے کہ وہ راکھ ہو جائے گا اس طریقے پر نہیں کہ پہلے وہ راکھ تھا اب پھر اپنی اصلیت کی طرف لوٹ گیا۔

قول باری ہے (کَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّيْنَ ابتداء میں سب لوگ ایک ہی طریقے پر تھے (پھر یہ حالت باقی نہ رہی اور اختلاف رونما ہوئے) تب اللہ نے نبی بھیجے) اس کی ایک تفسیر یہ کی گئی ہے کہ تمام لوگ کفر کے طریقے پر تھے اگرچہ ان کے مذاہب مختلف تھے اور یہ ممکن ہے کہ ان میں مسلمان بھی ہوں اگرچہ ان کی تعداد تھوڑی تھی، اس صورت حال کے تحت کافروں کی جماعت پر امت کے لفظ کا اطلاق درست ہو گیا اس لیے کہ ایک لفظ کا اطلاق اکثریت اور عمومیت کے لحاظ سے ہوتا ہے۔ ضحاک اور قتادہ کا قول ہے کہ پہلے تمام لوگ حق کے راستے پر ایک امت تھے لیکن پھر ان میں اختلافات پیدا ہو گئے۔

قول باری ہے (فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهٖ۔ پس جو لوگ ایمان لائے انھیں اللہ نے اپنے اذن سے اس حق کا راستہ دکھا دیا جس میں لوگوں نے اختلاف کیا تھا)

عبداللہ بن طاؤس نے اپنے والد طاؤس سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہ سے روایت کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (نحن الآخرون السابقون یوم القیامۃ بید ان کل امۃ اوتوا الکتاب قبلنا و اوتیناہ من بعدھم فھذا الیوم الذی اختلفوا فیہ فھدانا اللہ لہ ولیھود غداً والنصاری بعد غد۔ ہم دنیا میں سب سے آخر میں آئے لیکن قیامت میں سب سے آگے ہوں گے۔ البتہ ہر امت کو ہم سے پہلے کتاب دی گئی اور ہمیں ان کے بعد کتاب ملی۔ یہی وہ دن ہے جس کے متعلق انھوں نے آپس میں اختلاف کیا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کے متعلق ہمیں سیدھی راہ دکھائی۔ یہود کے لیے آنے والا کل اور نصاریٰ کے لیے آنے والا پرسوں ہے)

اعمش نے ابو صالح سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی ہے لیکن اس میں ایک لفظ یہ ہے (یوم الجمعۃ لنا وغداً للیہود وبعد غدٍ للنصاریٰ جمعے کا دن ہمارے لیے، ہفتے کا دن یہودیوں کے لیے اور اتوار کا دن عیسائیوں کے لیے ہے)۔

اس حدیث میں یہ بیان ہے کہ قول باری (فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ) سے مراد جمعہ کا دن ہے۔ لیکن عموم لفظ حق کی ان تمام صورتوں کا متقاضی ہے جن کی ہدایت اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو دی۔ یوم جمعہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔